El fin de los historiadores

Pensar históricamente en el siglo XXI

Pablo Sánchez León y
Jesús Izquierdo Martín (eds.)

SIGLO XXI

EL FIN DE LOS HISTORIADORES

EL FIN DE LOS HISTORIADORES

Pensar históricamente en el siglo XXI

por
Pablo Sánchez León y
Jesús Izquierdo Martín (eds.)





España
México
Argentina

Primera edición, enero de 2008

Imagen de cubierta: Holland House Library, Kensington, Londres (1940), fotógrafo desconocido. National Monuments Record (NMR), English Heritage.

Diseño de la cubierta: simonpates**design**
Maquetación: Jorge Bermejo & Eva Girón

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 978-84-323-1311-0
Depósito legal: M. 5.114-2008

Impresión: EFCA, S.A.
Parque Industrial «Las Monjas»
28850 Torrejón de Ardoz (Madrid)

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. EL SIGLO XXI Y LOS FINES DEL HISTORIADOR

Pablo Sánchez León
Jesús Izquierdo Martín

EL CONTEXTO

En las postrimerías del siglo XX se habló de la posibilidad del fin de la historia. Ante la debacle del socialismo real y en medio del descrédito de las tradiciones ideológicas de la izquierda revolucionaria en Occidente, por un momento pudo vislumbrarse en el horizonte cercano el sueño de un escenario de orden y progreso sin fricciones. Sin embargo, el autor de *El final de la historia,* el norteamericano Francis Fukuyama, no estaba necesariamente anticipando un mundo sin conflictos; estaba más bien constatando que el liberalismo volvía a ser, como en el siglo XIX, el referente principal de las luchas sociales por el reconocimiento tras el breve pero intenso siglo XX[1]. Pronto se hizo evidente que el orden capitalista globalizado no hace sino extender y exacerbar a escala planetaria los conflictos por la inclusión; pero por el camino se ha ido también poniendo de manifiesto que en la cultura política de Estados Unidos la semántica del «liberalismo» tiene connotaciones muy distintas a las que posee en Europa en términos de izquierda-derecha, de manera que ahora es posible entender que Fukuyama no estaba regodeándose en el fracaso de las escatologías modernas surgidas de la crítica al liberalismo. Más bien estaba abriendo una discusión relevante para todas ellas: la de si dentro de la modernidad se producen cambios en la percepción de las relaciones entre pasado, presente y futuro; y, más concretamente, cuál ha de ser la posición del *tiempo* en la sociedad

[1] Francis Fukuyama, *El fin de la historia y el último hombre,* Barcelona, Planeta, 1992. Un resumen de la literatura en castellano sobre las respuestas a la propuesta de Fukuyama en Emilio Luis Méndez Moreno, *Ensayo sobre el finalismo histórico de F. Fukuyama,* Cáceres, Universidad de Extremadura, 1998.

y la cultura del siglo XXI, una vez que buena parte de los grandes relatos —las filosofías de la historia— en que se fundó la modernidad se han derrumbado ante la proliferación de dramáticos acontecimientos que no encajaban en sus predicciones.

Entonces no hubo mucha perspectiva para enfocar el asunto de esta manera[2]. La polémica desatada por Fukuyama apenas entró en honduras y sutilezas intelectuales. Por el contrario, fue rápidamente convertida en oportunidad para identificarla con un alegato más a favor del «pensamiento único» y el ideario neoliberal[3]. Aquella polémica sobre el fin de la historia provocó, sobre todo fuera de Estados Unidos, una coalición casi sin precedentes —aunque también hay que decir que sin continuidad— de intelectuales que, con diversas opiniones, desacreditaron al unísono la propuesta. El tornado quedó en una mera tormenta de verano. Tras ella, pareció mantenerse intacto el sentido unívoco que sobre el pasado ha fundado la larga tradición moderna, a la par que se reafirmaba la legitimidad de quienes han sido desde el siglo XIX sus principales intérpretes; esto es, los historiadores.

Como si de una parábola se tratase, en apenas unos años, el problema de fondo entonces suscitado ha regresado a las culturas políticas de buena parte del mundo, y no precisamente como un asunto para minorías intelectuales. Con el proceso de globalización económica y política, numerosas democracias formales han ido entrando en un período que podemos definir como de «controversia por el pasado»: comisiones de la Verdad, movilizaciones por la reparación de crímenes, polémicas públicas acerca del pasado reciente (y del no tan reciente), desencuentros y llamadas al diálogo entre «civilizaciones», a las que se suponen trayectorias históricas divergentes, etc. No puede decirse siquiera que el fenómeno sea exclusivo de países de reciente democratización o «modernización», sino que escala también en estados occidentales como Alemania o Estados Unidos; tampoco es específico de experiencias de transición política exitosa, como muestran los numerosos países en los que se está produciendo alguna u otra forma de reclamación pública sobre hechos del pa-

[2] Una excepción es probablemente Perry Anderson, *Los fines de la historia,* Barcelona, Anagrama, 1997.

[3] El autor ha aclarado posteriormente su distancia respecto de esta corriente en Francis Fukuyama, *After the Neocons. America at the Crossroads,* Londres, Profile, 2006.

sado reciente, precisamente durante los procesos y luchas por la democratización.

En realidad, es una quimera pretender que el siglo XX no haya dejado profundas huellas y a menudo traumas en la memoria colectiva de todas las comunidades políticas a escala mundial. Siendo notorio el interés por el ayer en las opiniones públicas de muchos estados, lo es, asimismo, la variedad de preguntas y respuestas, de formas de encarar cuestiones relacionadas con el pasado por parte de las sociedades civiles en la entrada al siglo XXI. Si este libro ha sido posible es porque forma parte de una oleada mucho más amplia de fenómenos que están afectando de una u otra manera a las distintas opiniones públicas contemporáneas: la eclosión de nuevas identidades, las cuales de alguna forma vienen a expresar que el devenir histórico humano posee toda una variedad de sentidos y significados.

No es fácil anticipar cuánto durará este escenario; ni siquiera resulta sencillo saber si se trata de una fiebre circunstancial motivada por la desnortación ideológica producida con el derrumbe de las alternativas al capitalismo global, o si asistimos a una transformación de más profundas raíces que dejará secuelas duraderas en el carácter de las movilizaciones sociales y políticas de las próximas décadas. Nadie puede blasonar de contar hoy por hoy con una hipótesis al respecto, y ello se debe en gran medida a carencias intelectuales que justifican esta recopilación de ensayos: no contamos con una tradición en la que apoyarnos que nos permita analizar la oscilante función social del conocimiento histórico ante los cambios en la sensibilidad de las culturas políticas modernas, menos aún en la época actual, con sus enormes transformaciones en la socialización del conocimiento.

Es probable que, mientras sigan vigentes los fundamentos de la modernidad, habrá nociones fuertes del sentido de la historia. Ahora bien, que la historia esté lejos de su final no significa que su conocimiento vaya a ocupar siempre una misma posición en los imaginarios colectivos. ¿Qué lugar (o lugares) ocupa y qué es lo que representa el pasado en una sociedad multicultural y globalizada? ¿Qué sentido tiene su conocimiento y hasta qué punto es aceptable que dicho sentido tenga que ser unívoco? Aunque estas cuestiones están en el ambiente, no vienen provocando la reflexión ni la renovación de enfoques por parte de quienes desde hace muchas décadas son considerados los encargados legítimos del estudio del ayer. Habrá quien piense que no es el cometido de los historiadores dedi-

carse a la filosofía de la historia. En ese caso, resulta cuando menos extraño que los historiadores no estén siquiera reclamando respuestas a expertos en la materia, que les sirvan de guía para la actual encrucijada. Entre otras cosas porque, en ausencia de debates públicos que convoquen a intelectuales de distinto cuño y formación a reflexionar colectivamente sobre estos asuntos, lo que está siendo más cuestionado es precisamente la figura misma del historiador. ¿Quién ha de representar el conocimiento del pasado en el siglo XXI? ¿Hay una única vía, un solo método de conocimiento, que se apoya en el rigor documental, pero también en la subjetividad interpretativa del historiador? Guste o no, se ha abierto la caja de Pandora sobre nuestra relación con el pasado: cómo se accede a él en una sociedad democrática y a escala global, con qué finalidad o finalidades; toda estas se están convirtiendo en preguntas legítimas para públicos amplios. Ello no augura desde luego el fin del historiador, pero en cambio sí el replanteamiento en público de un viejo asunto habitualmente circunscrito al interior del mundo académico, cuando no eludido por los propios historiadores: el de su función social ante las cambiantes necesidades de conocimiento de las sociedades modernas.

Resulta llamativa la muy distinta reacción de los historiadores ante este escenario emergente, respecto de su comportamiento hace más de una década. Fueron entonces muchos los profesionales que no tardaron en responder con dardos a la posibilidad apocalíptica del fin de la historia. En cambio, es bastante menos claro que ahora estén mostrando interés o reflejos suficientes como para hacerse cargo de las cuestiones que suscita el interés público por el pasado. No parece siquiera estar produciéndose un seguimiento suficiente de este fenómeno desde el mundo académico; menos aun se están tendiendo puentes entre la demanda social y la oferta intelectual que pueden proporcionar los profesionales. Lo que predomina en todas partes, y en España en particular, es el desdén, cuando no un rechazo generalmente desprovisto de razonamientos de calado[4]. Es cierto que a finales del siglo XX también predominaron las reaccio-

[4] Allí donde los procesos de democratización están en marcha y los historiadores pueden influir en la opinión pública, su posición social es bien diferente. Un ejemplo es Turquía. Véase al respecto Pablo Sánchez León, «De la responsabilidad social de historiador: el 1.er Congreso sobre el “Genocidio” Armenio en Turquía», *El rapto de Europa,* núm. 8, 2006, pp. 69-78.

nes viscerales reacias a la comprensión del argumento de Fukuyama y de su contexto de formulación, pero en esta ocasión ni siquiera puede decirse que se vislumbre un acuerdo de mínimos entre intelectuales e historiadores que motive su colaboración en la tarea de acoger y asesorar, o cuando menos reconocer y dialogar, con los nuevos representantes de los reclamos de memoria. Más que comunicación entre ciudadanos y expertos, lo que está habiendo son en general respuestas gremialistas, y esto es algo que finalmente sólo contribuye a socavar la credibilidad de los profesionales de la historia en tanto que ciudadanos.

No puede decirse que los historiadores muestren desinterés por el mundo en el que viven, todo lo contrario. Prueba de ello es la rapidez con la que se está intentando incorporar el pasado reciente como objeto de estudio[5]. Pero la sensación que tienen muchos ciudadanos es que los historiadores prefieren mantenerse al margen de las polémicas sobre su función social en sus respectivas sociedades civiles. Esto, en el fondo, es sintomático del peso de un código deontológico que parece estar alejando a los historiadores de los problemas de su tiempo.

Si se observa en su conjunto la trayectoria de la disciplina de la historia, tal y como se ha practicado en las academias de todos los países que cuentan con departamentos especializados y con una cierta tradición, hay un *leitmotiv* que destaca sobre cualquier otro: los historiadores se han pasado todo el siglo XX quejándose de que la disciplina estaba lastrada por el exceso de ideología —en el caso de quienes defendían el statu quo de las instituciones establecidas— o bien, al contrario —para quienes conectaban sus relatos con las grandes narrativas del progreso y la emancipación—, por una excesiva asepsia y falta de compromiso con la crítica al orden establecido. Tras estos debates recurrentes se encontraba la pulsión por ofrecer una historia que mantuviera nexos con el presente, pero que a la vez conservase el prurito de trascender las rencillas y polémicas de su tiempo. De hecho, fue en el siglo XX cuando se acuñó una frase tan ambigua y polisémica, pero tan convencionalmente admitida por cualquier historiador moderno como esa que reza que

[5] Un panorama en castellano en Julio Aróstegui, *La historia vivida: sobre la historia del presente,* Madrid, Alianza, 2004. Considérese asimismo la denominación de nuevas revistas en España como *Historia del Tiempo Presente*.

«toda historia es siempre historia del presente». En general, los historiadores han hecho uso de ella para justificar que la disciplina tiene una función social que va más allá del conocimiento; también ha sido empleada como reconocimiento de una condición ineludible, la de que el pasado en realidad no se conoce cuando sucede, sino que se construye más tarde, cuando se escribe. Pero decir que la historia es historia del presente significa también por necesidad tener que confrontar cuestiones epistemológicas y ontológicas ineludibles y de enorme calado, y, en la medida en que los historiadores no han querido adentrarse en estos derroteros, han comenzado a perder el pulso sobre asuntos que están recuperando la actualidad[6].

Muchos especialistas se las prometían muy felices con el declive de las ideologías; pensaban que por fin llegaba el momento en el que su actividad se vería libre de las servidumbres que supuestamente han arrastrado a lo largo del siglo XX. No obstante, lo que ha llegado es más bien un tiempo de desorientación creciente en materia de perspectivas, enfoques, teorías y métodos. A día de hoy, sea o no del todo cierto que en los últimos veinte años el mundo ha caminado hacia atrás en muchos aspectos, los historiadores son, entre todos los profesionales académicos, los que más parecen haber regresado al siglo XIX. Los hay que incluso exhiben impúdicamente un positivismo abiertamente cuestionado hace ya décadas, y otros muchos que aunque dicen no aferrarse a la supuesta «Verdad» del dato, en la práctica no se distinguen demasiado de ellos. Esto no implica que no haya investigadores que sigan confiando en las herramientas que proporcionan la sociología, la antropología o la economía, pero el desprestigio de los referentes que vinculaban la historia con las ciencias sociales es un hecho constatable, sin ir más lejos, en la disminución del valor que se concede hoy a la explicación en el estudio del pasado, así como en la reducción drástica del número de historiadores que están al día de las polémicas de sus colegas que se dedican a las distintas ramas de la teoría social.

En realidad, el problema de fondo no está en la historia como disciplina, sino en unas ciencias sociales que a su vez han ido dejando de funcionar como el arsenal de tradiciones y herramientas fia-

[6] Una única excepción en España ha sido durante años la obra crítica de José Carlos Bermejo. Un ejemplo es *El final de la historia. Ensayos de historia teórica*, Madrid, Akal, 1987.

bles que en su momento fueron para el conocimiento de lo social. Ante un escenario de desorientación o sorda confrontación entre epistemologías dentro de las distintas disciplinas sociales y humanas, reclamar el aumento de la interdisciplinariedad puede resultar incluso contraproducente dada la inviabilidad hoy por hoy de un pacto por una ciencia social y humanística que reúna a historiadores suficientemente responsables y motivados por la teoría con científicos sociales mínimamente sensibles al problema del tiempo en su propio quehacer.

Son hasta cierto punto comprensibles sin embargo tanto la reacción tardo-positivista como la nostalgia por una historia a la altura del conocimiento científico más exigente, pues, de hecho, es mucho lo que se consiguió bajo las epistemologías que trataron de reunir positivismo y cientificismo, representadas primero por el historicismo y después por la historia social. Con la apelación a la heurística de los datos, el historiador pudo ser desde el siglo XIX reconocido como un científico capaz de encargarse de la observación razonada de las leyes objetivas que supuestamente regían la historia. De hecho, mientras la noción de progreso se mantuvo sólida, el objetivo de los historiadores de la época de las grandes narrativas no fue sólo verificar el cumplimiento de aquellas leyes que servían de guía al presente de cara al progreso y la emancipación; también se dedicaron con esfuerzo a definir con claridad la frontera entre un ayer lejano y premoderno y un pasado reciente que contenía la modernidad. A tenor de las prolongadas y a menudo agrias disputas entre distintas corrientes historiográficas en los últimos ciento cincuenta años, la tarea fue de dimensiones hercúleas: los historiadores no sólo anclaron en el pasado las distintas comunidades nacionales convertidas en estados a lo largo de ese período, sino que también enraizaron en la historia a los variados grupos sociales surgidos alrededor del cambio modernizador. Desde las viejas clases privilegiadas en declive en el siglo XIX hasta los nuevos movimientos sociales en ascenso a fines del siglo XX, todo un abanico de identidades colectivas fueron encontrando en el historiador profesional un legítimo representante de sus biografías comunes: éste les daba carta de naturaleza al situarlas en un ayer más o menos remoto a partir de un momento fundacional, confirmándoles una autonomía y un destino propio que podía inferirse de la observación de regularidades que regían el devenir de los acontecimientos humanos.

Muchas de estas certidumbres se han desmoronado con el deterioro de los fundamentos epistemológicos de la modernidad; y, sin embargo, no hay que achacarlo todo al avance de una crítica epistemológica efectuada desde la filosofía o las ciencias sociales. Paradójicamente, el historiador y sus fines se han visto afectados muy en primer término por el cumplimiento mismo de la tarea que se le tenía asignada en la era del optimismo moderno, esto es, la observación de supuestas estructuras históricas con las que enraizar la acción de las comunidades nacionales y grupos sociales emergentes del cambio social. En efecto, la atenta observación del siglo XX recién concluido, plagado de las más impredecibles calaminades, ha resultado en la frustrante constatación de que tal vez no haya grandes regularidades que descubrir ni grandes predicciones que hacer. Ha correspondido al historiador también tener que, si no siempre reivindicar, concluir cada vez más que la historia es un devenir de acontecimientos no regidos por ley objetiva alguna, en el que la contingencia campa por sus respetos. Esto, junto con el descreimiento de algunos de los valores esenciales del proyecto moderno —como es la noción de progreso—, ha terminado por llevar a la historia académica a un escenario en el que no está clara ya la utilidad del historiador con el perfil de antaño.

Curiosamente, son los mismos profesionales que a menudo deploran la irrupción en la esfera pública de temas que afectan a su especialización profesional los que han contribuido indirectamente con sus interpretaciones a generar el actual contexto. Los más positivistas tampoco caen en la cuenta de que si mantienen su estatus social no es porque posean un método válido de conocimiento, sino en gran medida también porque, en un mundo que asiste a cambios vertiginosos, cuentan a su favor con un público cautivo ávido de datos positivos, de verdades incuestionables sobre el pasado, al que paradójicamente ellos a menudo desprecian cuando plantean públicamente incómodas preguntas. El peor destino parece, sin embargo, reservado para el historiador, ya minoritario, convencido todavía de que su actividad tiene sentido social y cultural, pero sobre la base de un rearme teórico, metodológico, incluso epistemológico que no se está produciendo, pues la marea general lo lleva a ser también clasificado como un profesional en sus prácticas anclado en el siglo XIX. Con todo he aquí que, el menos comprometido con los problemas de su tiempo y el que menos

interés muestra en reflexionar críticamente acerca de los fundamentos de su disciplina, se topa con la horma de su zapato y tiene que admitir que su actividad se ha llenado cada vez más de competidores externos al gremio: periodistas, novelistas, cineastas, opinadores varios, *amateurs,* en fin, de los que le cuesta cada vez más distinguirse.

Todo esto es expresión de que hemos heredado de los historiadores del siglo XIX y XX un legado insuficiente, cuando no hasta cierto punto inservible, para los retos que implica la expansión a escala mundial de las luchas por el reconocimiento desatadas por grupos cada vez más motivados por el sentido del pasado. Por si fuera poco, esto tiene lugar en una situación en la que es notorio que de lo que más carecen quienes se dedican a esta disciplina es de herramientas esenciales en materia de conocimiento.

¿Cómo ha de ser la historia del siglo XXI? No abogamos aquí por un reciclaje sin más de la filosofía de la historia. Los editores de este libro estamos persuadidos de que para reconducir los métodos y las teorías, para, en fin, evitar el canto de sirena del positivismo, hace falta una reflexión que sin embargo no puede ser estrictamente epistemológica; ha de ser tal que relacione los asuntos de conocimiento histórico —sentidos, métodos, teorías— con las condiciones sociales e institucionales en las que éste se produce y transmite, es decir, que relacione la finalidad social, cultural e intelectual del conocimiento histórico con la naturaleza de los hábitos y prácticas de sus profesionales, los historiadores. Creemos que sólo un enfoque que vincule el conocimiento y su contexto social e institucional de producción y distribución estará en condiciones de mediar y dialogar con sectores de la sociedad civil sensibles a la función social del pasado sin aumentar sensaciones de frustración; enfoques de estas características pueden permitir abordar razonablemente el escenario de «controversia sobre el pasado» que vivimos.

Y, sin embargo, hoy por hoy carecemos siquiera de una sociología básica que aborde esa parcela de los profesionales relacionados con la producción de conocimiento. Nadie fuera del gremio sabe cómo funciona en su interior el mundo académico, cómo son sus prácticas; desde dentro, hay que reconocer que seguramente algunas de ellas dejarían perplejos a muchos ciudadanos. Tampoco es mucho lo que sabemos de cómo operan los productos de los historiadores sobre la opinión pública, la creación de valores compartidos, etc. Y

eso que contamos con reflexiones centenarias que confirman que el conocimiento que producen los historiadores es un producto social bastante particular y escurridizo, que ni se asimila al de las ciencias naturales ni posee una utilidad pública directa comparable a la de las ciencias sociales. Ello no significa que sea un conocimiento socialmente irrelevante, sino que seguramente opera en niveles que escapan a simple vista y sobre los que no se recapacita suficientemente. Es cierto que hay historiadores que reflexionan en voz alta sobre estos asuntos; pero este libro nace también de la constatación de que sus reflexiones nunca son debidamente incorporadas a la actividad docente e investigadora propia o ajena. Ésta es la evidencia de que existe un claro hiato entre los discursos públicos que legitiman como expetos a los historiadores y sus prácticas colectivas compartidas, sus hábitos gremiales.

Este libro no aspira a ofrecer una nueva deontología para el historiador profesional que acabe con esa incongruencia entre prédicas y prácticas; ni siquiera quienes hemos reunido estos ensayos creemos que deba existir «una» única deontología profesional. Aspiramos, eso sí, al respeto entre nuestros colegas profesionales y, en consonancia con lo anterior, a que las propuestas que siguen contribuyan al menos a suscitar en ellos el interés por la pluralidad de maneras y objetivos en el conocimiento del pasado. Esta obra es un compendio de reflexiones realizadas por autores que, siendo en su mayoría historiadores de formación y con independencia de su posición dentro del mundo académico profesional, llevamos algunos años pensando en las maneras con las que las sociedades modernas se relacionan con el pasado, y acerca de los efectos que los cambios operados en éstas están produciendo en los fines que tradicionalmente tenían reconocidos los historiadores. Se trata de un conjunto de pensamientos, a veces sólo esbozados o tratados indirectamente, que se articulan sobre preguntas como: ¿está el historiador condenado a compartir su actividad con los otros ciudadanos no profesionales o expertos y consiguientemente a desaparecer como especialista? ¿No es razonable repensar la finalidad de la profesión para adaptarnos a un mundo multicultural que en principio no excluye ninguna manera de construir el pasado con la que los sujetos se dotan de identidad? En suma, ¿cuál debería ser la responsabilidad de los historiadores en un mundo cada vez más inmerso en la idea de que la actividad humana desencadena procesos contingentes observables en el tiempo?

EL PROYECTO

En 2005 los editores de este libro redactamos un breve texto cuya finalidad era incitar a nuestros colegas a reflexionar por escrito sobre algunas de las cuestiones que acabamos de esbozar. En dos años han cambiado nuestras maneras de observar el problema o los problemas a los que nos enfrentamos como historiadores en una sociedad sin certezas acerca de la función social del conocimiento. Con todo, aún hoy podemos reconocernos en aquellas pocas páginas.

El texto que entonces escribimos comenzaba con un pasaje que tomamos de una obra que consideramos interesante porque enlaza los problemas del conocimiento histórico con su contexto de producción y transmisión. El extracto dice así:

> [Existe] una tensión que subyace a todo encuentro con el pasado: la tensión entre lo familiar y lo extraño, entre la sensación de proximidad y la sensación de distancia en relación con las personas que tratamos de comprender. Ninguno de estos dos extremos hace justicia a la complejidad de la historia, y desviarse hacia un lado o el otro emborrona los afilados contornos de la historia y nos hace caer en el cliché y la caricatura. La consecución de un pensamiento histórico maduro depende precisamente de nuestra habilidad para navegar por el desnivelado paisaje de la historia, atravesando el escabroso terreno que se sitúa entre los polos de la proximidad y la distancia respecto del pasado.
>
> [...] No es fácil sortear la tensión entre el pasado familiar, que se muestra tan importante para nuestras necesidades presentes, y el pasado extraño e inaccesible, cuya aplicabilidad no se nos hace manifiesta de modo inmediato. La tensión existe porque ambos aspectos de la historia son esenciales e irreducibles. Por una parte, necesitamos sentir el parentesco con la gente que estudiamos, pues es precisamente esto lo que compromete nuestro interés y nos hace sentir en conexión. Terminamos viéndonos como herederos de una tradición que nos proporciona amarraduras y seguridad contra la transitoriedad del mundo moderno[7].
>
> Pero esto es sólo la mitad de la historia. Para desarrollar al completo las cualidades humanizadoras de la historia, para servirnos de la capacidad de la historia de, en palabras de Carl Degler, «expandir nuestra concepción y nuestra comprensión de lo que significa ser humano» necesitamos dar con

[7] Samuel Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts,* Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 5-7. (La traducción del pasaje es nuestra.)

el pasado distante —un pasado menos distante de nosotros en el tiempo que en modos de pensamiento y de organización social. Es éste, un pasado que nos deja al principio perplejos o lo que es peor, simplemente aburridos, el que más necesitamos si queremos llegar a comprender que cada uno de nosotros es más que el puñado de etiquetas que nos son adjudicadas al nacer. El encuentro sostenido con el pasado menos familiar nos enseña a apreciar las limitaciones de nuestra breve estancia en el planeta y nos permite convertirnos en miembros de la totalidad de la especie humana. Paradójicamente, puede que la relevancia del pasado se encuentre precisamente en lo que nos choca por su inicial irrelevancia.

A partir de esta reflexión de Wineburg, abundamos en esa singular dualidad de un tipo de conocimiento, el histórico, que observa el pasado desde la extrañeza o desde la familiaridad, y nos preguntamos en qué medida esta doble dimensión del pensar históricamente era consustancial a un orden social democrático y globalizado, para el cual el pluralismo interpretativo de los ciudadanos con respecto a su presente o a su pasado es —o debería ser— una realidad sociológica. Pero sobre todo nos cuestionamos si esta dualidad epistémica entre la «naturalización» y el «extrañamiento» respecto del ayer estaba siendo asumida de manera reflexiva por los historiadores. ¿En qué medida los historiadores estamos contribuyendo a desnaturalizar las identidades de nuestros conciudadanos, o en qué sentido colaboramos más bien en ahistorizar tales identidades? Nos preguntamos también si los profesionales de la historia estamos implicados en la mejora del bienestar de las sociedades dentro de las que producimos conocimiento. Finalmente, nos planteamos si las instituciones en las que los historiadores desarrollamos nuestro trabajo están propiciando la exploración crítica acerca de los fines sociales del conocimiento histórico y sus complejas relaciones con las identidades sociales plurales propias de nuestro tiempo.

Ahora bien, también escogimos el texto de Wineburg por la reflexión propositiva que suscita: de una manera elegante y para el gran público, su autor plantea que esas dos maneras de confrontar el pasado no sólo comportan representaciones distintas sobre el tiempo, sino que también reclaman el empleo de métodos de análisis y reflexión variados a la hora de producir un conocimiento que no dejaría de ser igualmente histórico en todos los casos. Según señala este autor, entre los profesionales la primera manera de acercarse al pasado —que aquí hemos denominado naturalizadora—

está muy sobredimensionada, mientras que la segunda es más bien residual. Nosotros planteamos que enfoques como el suyo permiten reclamar al mundo académico no sólo pluralismo interpretativo, sino también diversidad teórica, metodológica y epistemológica en la investigación y la docencia. Es ésta la discusión que nosotros queríamos abrir, con el fin de enfocar las condiciones en las que se produce la actividad de los historiadores académicos, especialmente, aunque no sólo, los españoles.

Enviamos el proyecto a distintos colegas y les ofrecimos que, a partir de ese texto, escribieran un trabajo que, según solicitábamos entonces, debía ser entendido más como un ensayo que como una obra estrictamente académica. Todos lo recibieron con interés. Finalmente, sin embargo, algunos de ellos tuvieron que desistir de participar al establecerse plazos de entrega de originales incompatibles con otras obligaciones y preferencias. No obstante, todos ellos nos animaron a seguir adelante con el proyecto, y, desde estas páginas, queremos agradecerles su interés y apoyo a la iniciativa.

En toda rama del saber académico, la reflexión sobre las condiciones en las que se produce la investigación y la transmisión del conocimiento resulta seguramente un asunto espinoso que provoca reticencias. A nadie le gusta que le analicen como quien disecciona una ameba. En el caso de los historiadores, sin embargo, el recelo es tal vez mayor por la ausencia de una tradición reflexiva propia, interna a la profesión. Uno de los motivos por los que los historiadores no acomodan en sus prácticas perspectivas críticas en materia de enfoques, métodos y teorías es seguramente porque en su mayoría éstas proceden de otros ámbitos ajenos a la profesión. Por este motivo, para nosotros era importante contribuir con enfoques críticos desde dentro de la disciplina.

En un escenario como el arriba descrito, el proyecto que ha desembocado en este libro está condenado a resultar polémico. Ya sólo el título del libro puede resultar ofensivo, pero nos parecía que el doble sentido del término «fin» era justamente el asunto sobre el que queríamos llamar la atención: es la reticencia a reflexionar sobre la finalidad de los historiadores lo que más puede contribuir a su fin, entendiendo éste en sentido institucional o moral. También puede resultar polémico desde el momento en que todos los autores aquí reunidos poseemos alguna formación como historiadores y la mayoría ejercemos como profesionales de la historio-

grafía. Para nosotros ésta era sin embargo la mejor manera de evitar el habitual desdén del profesional ante las críticas a su actitud efectuadas desde fuera de la disciplina. De paso aspiramos a contribuir desde dentro a generar las condiciones de una nueva coalición de profesionales que estén dispuestos a dialogar sobre las necesidades de reconectar la actividad con la sociedad.

Otra cosa es que, como sucede a menudo cuando se producen consensos elevados dentro de la profesión, el desacuerdo con las propuestas implique negarse a dialogar sobre sus contenidos. Nosotros, por nuestra parte, asumimos que seguramente no estamos suficientemente distanciados de algunos de los temas tratados, pero no nos embarcamos ni implicamos a otros en este libro pensando en un diálogo sólo con nuestros colegas de profesión. Estamos convencidos de que muchos intelectuales, académicos y ciudadanos en general pueden interesarse por los problemas que aquí se abordan. Lo que nos motiva es en qué puede consistir pensar históricamente en el siglo XXI, sea quien sea el encargado de esa actividad.

Mientras hemos llevado este proyecto adelante, editores y autores hemos encontrado algunas audiencias ante las que anticipar nuestros enfoques y propuestas. Resulta curioso observar que el rechazo a las cuestiones que aquí se plantean se manifieste en apelativos de nihilismo, escepticismo o relativismo. Es tal vez ésta una buena ocasión para responder a este tipo de censuras que consideramos injustificadas. Pues ¿no hay acaso escepticismo en el hecho de no molestarse en reflexionar acerca de cómo incide el cambio social sobre las condiciones del trabajo intelectual propio? ¿Es que no hemos de calificar de nihilista negarse a dialogar sobre cuestiones de conocimiento que interesan también a los ciudadanos? ¿Acaso no es relativismo predicar la existencia de un método científico válido para obtener un conocimiento definitivo sobre el pasado y practicar después una actividad que contradice esa aseveración?

Nosotros estamos seguros de que las propuestas que vienen a continuación son sensatas. Ahora corresponde al lector escrutarlas y darles o no crédito. Nos basta con contribuir a su reflexión sobre la función social del conocimiento del pasado en el siglo XXI, a activar su capacidad de pensar históricamente en esta nueva centuria donde culturamente conviven, en una tensión sin precedentes, las viejas certidumbres de la modernidad y la contingencia de una era sin certezas.

LOS TEXTOS

Los textos que este libro contiene son resultado de un diálogo entre sus autores y los editores; una vez realizada una primera versión de sus trabajos, nos permitieron hacerles sugerencias sobre su planteamiento sin menoscabo —creemos— de su libertad para enfocar el asunto como han considerado oportuno. Una vez terminados, no nos ha sido fácil fijar un índice para distribuir los trabajos, especialmente porque todos sus autores abordan desde algún punto los temas epistemológicos y sociológicos relacionados con las reflexiones sugeridas en el proyecto y promovidas a partir del diálogo que con ellos entablamos. Con todo, y pese a la injusticia distributiva que hayamos podido cometer con algunos textos, hemos decidido ordenar los ensayos en dos bloques: *conocimiento* e *identidad*. Hemos entendido que los agrupados en el primer bloque incidían principalmente en la reflexión sobre el tipo de conocimiento que desarrollan los historiadores, así como en sus efectos sobre las sociedades pluralistas en las que se produce. Consideramos razonable un segundo bloque cuyos ensayos abundan en una dimensión sociológica y antropológica del quehacer del historiador, tanto cuando opera como profesional del conocimiento y docente del pasado, como cuando actúa como ciudadano de las sociedades en las que trabaja.

El primer bloque se abre con un texto algo especial, pues estaba ya escrito bastante antes de la puesta en marcha de este proyecto, del que es una de sus precondiciones. Se trata de un breve ensayo que su autor, Leopoldo Moscoso, nos permitió discutir hace años en un seminario paraacadémico y en el que, tomando como excusa un manual de un conocido historiador profesional —Josep Fontana—, el autor realiza una sugerente interpretación de las causas y efectos del saber histórico sobre la identidad, tanto la de los historiadores como la de sus audiencias. Por su parte, Elías Palti, aprovecha la elaboración de un relato sobre el fin de las filosofías modernas de la historia para reflexionar acerca de las paradojas actuales del conocimiento historico y más concretamente sobre la tensión entre los fines desnaturalizadores que deben ser propios de los historiadores y la necesidad de contribuir a dotar de algún sentido a los colectivos sociales existentes o emergentes. El trabajo de Miguel Ángel Cabrera abunda también en la necesidad de una deontología

desnaturalizadora para el conocimiento que ofrecen los historiadores. El recorrido hasta llegar a tal conclusión arranca de la imputación a los historiadores de un «pecado original»: su empleo de forma irreflexiva de las categorías supuestamente ahistóricas de la modernidad con la consiguiente ingenua naturalización del conocimiento histórico. Pedro Piedras, a partir de la reflexión sobre una reciente «novela» de Aurelio Rodríguez, critica la creciente fusión en la sociedad entre historia y memoria, abogando, en cambio, por su distinción como dos maneras de conocer el pasado. Desde esta defensa, el ensayo establece una sugerente relación entre memoria y literatura como forma genuina de conocimiento histórico, en la cual la prosa y la estética resultan componentes cruciales a la hora de reconstruir el tiempo pretérito. Y como colofón a este primer bloque, Margarita Limón aprovecha su análisis sobre la enseñanza a los estudiantes de educación secundaria para reflexionar sobre los usos del conocimiento historico en la formación de futuros ciudadanos y, más concretamente, en la formación de un sujeto afín a un orden social plural donde deben coexistir, según la autora, identidades respetuosas con la diferencia.

El segundo bloque de textos, *Identidad,* se inicia con un ensayo de Pablo Sánchez León que redimensiona las relaciones entre historia y memoria, en el doble terreno social y epistemológico, a través de un recorrido por la cambiante función social del historiador desde antes de la modernidad hasta la era de la globalización. Desde la perspectiva de largo plazo que ofrece la historia de la ciudadanía es posible reubicar la cuestión de la democratización del conocimiento histórico, entendiendo éste no como la distribución de información positiva, sino como la socialización de recursos interpretativos con los que los ciudadanos puedan adquirir conciencia de la actividad de pensar históricamente que realizan de manera cotidiana. Marisa González de Olega, por su parte, realiza un ejercicio de indagación casi etnológica sobre la comunidad de profesionales imperante en las instituciones universitarias, y en especial en torno a la virulenta reacción de muchos historiadores contra las maneras posmodernas de hacer historia. Según la autora, la cerrada reacción académica no procede tanto de diferencias insalvables con la posmodernidad de carácter ontológico o epistemológico, sino de las prácticas historiográficas de los nuevos historiadores, que vienen a desestabilizar las convenciones a través de las cuales el historiador

académico construye su identidad. En su ensayo, Jesús Izquierdo aborda la persistencia de la epistemología moderna entre los historiadores profesionales como manifestación de su identidad colectiva. Para el autor, la mayor parte de los profesionales forma parte de una comunidad que instituye un tipo de memoria generalmente insensible a las críticas vertidas contra los fundamentos epistemológicos de la modernidad desde comienzos de la filosofía posmetafísica. Como propuesta para reflexionar sobre el fin de los historiadores, plantea un acercamiento crítico a la hermenéutica, no sólo metodológica, sino sobre todo filosófica, que sirva —al historiador y al ciudadano por igual— para pensar históricamente de un modo más acorde con las exigencias éticas de una comunidad pluralista y lastrada además por un pasado traumático.

El ensayo de Francisco Sevillano abunda, a partir de un minucioso trabajo sobre el fenómeno revisionista del pasado reciente español, en el aislamiento de la comunidad de historiadores profesionales españoles, algo que, según la hipótesis del autor, se produjo ya en la transición democrática, expresándose en el papel que entonces se arrogaron como garantes de la Verdad frente al maniqueo relato franquista sobre el pasado reciente. La comparación entre España y el mundo anglosajón sirve al último ensayo, realizado por Javier Castro y Saúl Martínez, para ingadar sobre la identidad de los historiadores españoles, especialmente cuando operan como enseñantes en la educación superior. El contraste consigue poner de relieve la marcada estructura monológica de la historiografía española o, planteado en otros términos, la ausencia de una tradición basada en el diálogo abierto entre prefesionales y ciudadanos acerca del pasado y, en definitiva, la existencia de una comunidad de académicos cuyas prácticas se muestran disfuncionales a las exigencias del aprendizaje.

Este libro es resultado de un trabajo del que nosotros sólo hemos sido canalizadores; los agradecimientos van por tanto principalmente a los autores, que es casi como decir que a nosotros mismos. Asimismo deseamos expresar nuestra gratitud a todos aquellos foros en los que, no siempre con buena acogida, hemos planteado las cuestiones que aquí se abordan. Entre los que nos han resultado más gratos y provechosos, queremos aquí destacar el seminario de Historia Social del Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad Autónoma de Madrid, el Primer Congreso de Jóvenes

Historiadores de Historia Contemporánea (Zaragoza, septiembre de 2007), el seminario «Discurso, memoria y legitimación», de la Universidad de Salamanca, y los seminarios de posgrado y doctorado de las universidades de Mar del Plata, Comahue, Quilmes y Di Tella (Argentina). Un agradecimiento muy especial va para Olga Abásolo, que nos animó a presentar este proyecto a la editorial Siglo XXI de España editores, S.A., y a Tim Chapman y Ana Pérez Galván por su buena acogida y seguimiento de la edición hasta su publicación.

I

CONOCIMIENTO

1. ¿EN QUÉ CONSISTE PENSAR HISTÓRICAMENTE?[1]

LEOPOLDO MOSCOSO*

> La ciencia no es hoy un don de visionarios y profetas que distribuyen bendiciones y revelaciones, ni parte integrante de la meditación de sabios y filósofos sobre el sentido del mundo. Si de nuevo en este punto surge Tolstoi dentro de Uds. para preguntar que, puesto que la ciencia no lo hace, quién es el que ha de respondernos a las cuestiones de qué es lo que debemos hacer y cómo debemos orientar nuestras vidas, o [...] quién podrá indicarnos a cuál de los dioses hemos de servir, habrá que responder que sólo un profeta o un salvador. Si ese profeta no existe o si ya no se cree en su mensaje, es seguro que no conseguirán Uds. hacerlo bajar de nuevo a la tierra intentando que millares de profesores, como pequeños profetas pagados o privilegiados por el Estado, asuman en las aulas su función. Por ese medio sólo conseguirán impedir que se tome plena conciencia de la verdad fundamental de que el profeta por el que una gran parte de nuestra generación suspira *no* existe.
>
> Max WEBER, *Wissenschaft als Beruf*[2]

Tan importante es el tema sobre el que versa este libro y tan célebre su autor que es difícil discernir si el comentario que sigue es de recibo porque se trata de un libro *sobre* historia o porque se trata de un libro *de* Josep Fontana. Todavía peor: *Introducció a l'estudi de la història* (IEH) es una obra de carácter general. Y frente a una obra introductoria y general todo comentarista corre el riesgo de ordenar sus observaciones en torno al insidioso argumento de cómo otras personas (o acaso él mismo) habrían escrito el libro. No sé si seré capaz de sortear tantos peligros.

En todo caso, IEH no es otro más de los vehementes y controvertidos libros de Josep Fontana sobre historiografías, teorías o filosofías de la historia. Se trata, por el contrario, de una *introducción* ele-

---

* Sociólogo.

[1] Esta nota se originó en un comentario, que nunca vio la luz, al libro de Josep Fontana, *Introducció a l'estudi de la història,* Barcelona, Crítica, 1997, 293 pp., con índice de contenidos e índice alfabético (bibliografías al final de cada capítulo). Agradezco a Julio Pardos su infinita paciencia, que este texto nunca podrá compensar por completo.

[2] Max Weber, *El político y el científico,* Madrid, Alianza, pp. 226-227.

mental y, como tal, desprovista de toda carga polémica (excepción hecha, eso sí, de toda aquella que pueda desatarse en torno a la iniciativa de escribir un libro como éste). En principio, por tanto, una saludable iniciativa en un contexto en el que (aquí tanto como en otras latitudes) los libros de *Introducción* se centran con frecuencia, y con más bien poco éxito, en las más complejas y controvertidas cuestiones de las historiografías o las teorías de la historia. El de Josep Fontana es, por el contrario, un manual, clásico, sobrio y de buena factura. Y, como manual, se encuentra bien centrado en su objeto: se trata de una *introducción a la historia* como objeto del conocimiento y no de una introducción al pensamiento de los historiadores.

I. PROBLEMAS «HISTÓRICOS»

La *historia* en tanto que objeto del conocimiento no es examinada en IEH, sin embargo, sí como una secuencia de acontecimientos ordenados cronológicamente. Éste «no es un manual de historia en el sentido habitual» —advierte el autor (Fontana, 1997: 13)—. No se trata de hacer ninguna síntesis que recoja los acontecimientos más importantes de la historia mundial, de España o de Cataluña, y que los ordene cronológicamente desde la prehistoria hasta nuestros días. Ni se trata tampoco de un manual cuyo sumario se ajuste a las divisiones interdepartamentales del trabajo al uso en las facultades y escuelas: la historia política por un lado, la historia económica por otro, la historia «social», la historia «cultural»... Se trata, por el contrario, de abordar *los grandes problemas.*

El enfoque es, más bien, el de presentar una historia general no, por así decir*, historizada,* como cabría esperar de un libro de historia, sino como un racimo de problemas que han influido a lo largo de los tiempos sobre la vida en sociedad. El autor afirma que la historia trata en realidad de los *grandes problemas* que afectan a los hombres y a las mujeres que viven en sociedad. Esos problemas son del pasado, pero también del presente y, previsiblemente, de un futuro al menos inmediato. Es decir que la historia deja de ser una actividad de reflexión, investigación o especulación sobre el pasado, para pasar a ser casi un equivalente del tiempo. Y esos problemas que nos persiguen desde el pasado, que siguen hoy con nosotros y que lo seguirán estando, no pueden ser abordados más que desde

una prespectiva temporal, evolutiva, que es, según el autor, la prespectiva que a la historia le es propia.

Los grandes problemas a los que IEH pasa revista son examinados, según Fontana, del más sencillo al más complejo. La lista incluye los escenarios físicos de los asentamientos humanos y las representaciones que los hombres han generado de esos escenarios, los movimientos demográficos, la agricultura, los mercados, la industria y el crecimiento económico, las formas sociales de *inclusión* y *exclusión* (como el sexo, la raza, o las clases...), las formas de organización colectiva (como el estado moderno, la nación, el estado-nación o el imperio...), la violencia, el poder, la actividad bélica o la represión, las religiones, la cultura, la civilización, la ciencia, y las culturas populares. La lista de «problemas», desde luego, intimida a cualquiera.

Aquí es donde empezamos a correr peligros. Pues, tras dar lectura a la lista de Fontana, resulta difícil sustraerse a la tentación de poner en pie una crítica centrada sobre el argumento de las presencias impertinentes y de las ausencias inaceptables. Pero es verdad que se trata de un tipo de crítica que a menudo sólo pone de relieve las propias preferencias del comentarista y no los errores —si alguno hubiere— del autor. No haremos aquí nada de eso, pese a que algunas afirmaciones del autor sobre su propio sumario podrían antojarse discutibles (por ejemplo, cuando afirma en la p. 13 que los problemas serán abordados del más sencillo al más complejo).

Más acertado sería, tal vez, objetar no la lista sino la misma división temática. Pues, como con harta frecuencia han recordado esos historiadores a los que llamamos *contextualistas,* lo único que no está claro en semejante división de los problemas es que éstos no respondan simplemente a nuestras obsesiones de hoy. En otras palabras, que ni la *economía* ha sido siempre economía, ni la *política* ha sido siempre política, ni el *estado* fue siempre el estado.

Pero Josep Fontana está bien al corriente de todos estos problemas. Avisa a sus lectores de la polisemia de las palabras que enuncian su lista de problemas, y advierte de los cambios que ha experimentado su significado a través del tiempo (sobre la célebre cuestión del *estado,* por ejemplo, en pp. 183-184). Y al contrario también. Ni siquiera es ajeno Fontana al hecho de que los conceptos con los que hoy representamos los problemas sociales han sido expresados de formas muy distintas en diferentes sociedades y épocas. Puede, por

consiguiente, que después de todo, esta actividad a la que alude Fontana desde el principio, el *pensar históricamente,* no consista sino en tratar de aprehender qué sentido han tenido esos problemas para los actores en las distintas épocas y sociedades.

II. ¿PARA QUÉ PENSAR «HISTÓRICAMENTE»?

Pensar *históricamente* ayuda —escribe el autor— a combatir los tópicos y los prejuicios *históricos* que obstaculizan la comprensión del mundo en el que vivimos. Se trata de una actividad orientada a estimular a pensar la historia y el mundo de una manera crítica y personal (Fontana, 1997: 14).

Ahora bien, ¿a qué propósito habrían de servir todas estas advertencias? ¿Qué sentido podría tener el pensar *históricamente?* Sobre este punto Josep Fontana parece adscribirse sin vacilaciones a la vieja concepción *tecnológica* del conocimiento histórico. [...] Y, sin embargo, ¿qué clase de apelación a la verdad puede encontrarse detrás de una visión semejante? ¿A quién corresponde establecer cómo se piensa «históricamente»? ¿Qué clase de verdades produce tal actividad? ¿Cómo se sancionan las verdades sobre el pasado desenterradas por medio de semejante modo de *pensar?* ¿Cabe sólo una forma de pensar *históricamente?*

Estas preguntas son inquietantes. Inquietan, sobre todo, cuando algún historiador presenta su modo de pensar o su reconstrucción del pasado como una revelación que habrá de librarnos de nuestras anteojeras y nos permitirá entender el mundo de manera *crítica.* Pero es interesante advertir cuál es la manera en la que se decreta si el método permite ver más allá de nuestras anteojeras y de nuestros prejuicios y, sobre todo, cuál es la realidad que, debemos suponer, se esconde detrás de ellos.

La sanción procede de lo que podríamos llamar un *auditorio disciplinar.* El conocimiento científico se encuentra fragmentado en subauditorios o nichos. Los inquilinos de cada uno de estos nichos desarrollan lenguajes propios y con frecuencia intraducibles a los lenguajes generados en los otros nichos. La construcción de nuevos nichos (y de nuevos lenguajes) puede, lógicamente, constituir un objetivo para los más activos o militantes dentro de una determinada disciplina. Conocemos los efectos de semejante proceso de dis-

persión. Suele encontrarse en el origen de la innovación científica; suele también encontrarse detrás de la formación de disciplinas intersticiales o de nuevos campos de conocimiento dotados de autonomía jurisdiccional; y puede con frecuencia encontrarse también en el origen de la rotura de los límites interdisciplinares tradicionales.

Ahora bien, en estas condiciones, ¿en qué podría consistir ese juego que llamamos de la apelación a la verdad? La cuestión puede plantearse de este modo: si la actividad científica consiste en la buena comunicación de ciertas formas de pensar o de ciertas «explicaciones» a un auditorio, y si el éxito concedido a esas formas de pensar o «explicaciones» es, necesariamente, el éxito decretado por el auditorio de la disciplina sobre la base de criterios que este mismo auditorio, gracias a su autonomía jurisdiccional, ha decretado de antemano, entonces, ¿a quién habremos de recurrir si rehusamos comulgar con *esa forma de pensar* o si rehusamos aceptar la *validez* de esos criterios? La historia de la ciencia que los científicos han escrito muestra que tales protestas se encuentran en perpetua discusión en tribunales siempre distintos. Y en cada nueva audiencia de esos tribunales aparece siempre el mismo problema: ¿Por qué habríamos de aceptar la explicación E_1 del fenómeno F y no la explicación E_2 del mismo fenómeno? ¿Por qué, en ocasiones, pueden las dos ser aceptadas a la vez y coexistir incluso cuando está claro para todo el auditorio que ambas se encuentran en abierta contradicción?

III. EL PROBLEMA DE LA SUBDETERMINACIÓN DE LAS TEORÍAS

Tendríamos que referirnos aquí al célebre problema de la subdeterminación de las teorías. El regreso de esta noción a la epistemología ha inducido el así llamado *sociological turn,* o viraje sociológico, dentro de la historia de la ciencia. Este viraje sólo ha desplazado el problema, no lo ha resuelto. Para la sociología de la ciencia, el problema —tan prominente entre historiadores— de ʃla apelación a la verdad se plantea exclusivamente como un problema de poder. Ahora bien, ¿en qué puede consistir *tener poder* cuando de lo que se trata es de las relaciones entre dos o más portadores de explicaciones? Caben, a este respecto, dos conjeturas.

La primera es que el *poder* al que nos referimos se resuelva en el control de ciertos recursos propios de cualquier comunidad científica —por ejemplo, fama, prestigio, reconocimiento—, en suma, de la propia capacidad de «explicar». Si así fuera, volveríamos, sin embargo, a nuestro problema inicial. La superioridad de una explicación E_1 frente a otra E_2 del mismo fenómeno F habría de encontrarse en alguna cualidad inherente a la explicación prevaleciente. Y, sin embargo, lo que queda por decidir es, precisamente, de qué cualiʃdad puede tratarse.

Una segunda conjetura consiste en entender ese poder como el control de recursos exógenos, y no los propios de la comunidad científica. Pero aquí también encontramos un obstáculo: ¿qué interés podrían tener quienes se encuentran en posesión de tales recursos financieros, políticos o de opinión para servirse de «explicaciones» que funcionen a favor de sus intereses, si para conseguir los efectos esperados de una u otra explicación pueden ya recurrir a los recursos que en primer término poseen? ¿En qué habría de consistir, esto es, el *valor de cambio* de una explicación para que ésta fuera capaz de atraer recursos originados con otros propósitos? Podríamos poner el problema de esta manera: para que una explicación científica pueda ser apreciada más que otros bienes para usos no científicos, ésta explicación debe tener un valor propio. Ese valor es, probablemente, lo que llamamos *valor científico* de una explicación. Sólo gracias a su *valor científico* podría la explicación servir a propósitos no científicos, pues quienes tienen tales propósitos en su agenda no podrían saber, de lo contrario, qué diablos hacer con la «explicación científica» que han comprado. Pero ¿cuál es ese valor? ¿En qué consiste el *valor científico* de una explicación? Ése, y no otro, era nuestro problema.

IV. LA TRADUCIBILIDAD AL LENGUAJE DE LA TECNOLOGÍA

Existe, sin embargo, otra versión del viraje sociológico en la filosofía y en la historia de la ciencia que nos ofrece una vía para salir del atolladero. Se trata de abandonar toda tentativa de establecer *empíricamente* cuál es el criterio concreto con el que —en cada caso— otorgamos *valor científico* a una explicación y buscar, por el contrario, algún criterio abstracto que determine la superioridad de una

explicación frente a otra. Desde aquí se vislumbra otro horizonte. Pues el criterio que determina la superioridad y la estabilidad de un cuerpo de explicaciones en el interior de una disciplina científica es, en última instancia, su *traducibilidad* al lenguaje de alguna tecnología, toda vez que el éxito de esa tecnología es el que opera a modo de *mecanismo de selección* sobre el proceso de mantenimiento o de abandono de otras «explicaciones» y teorías que no son por sí mismas (esto es, si se evalúan usando los criterios de validez internos a la disciplina) menos válidas que las que en último término prevalecen[3]. En otras palabras, la superioridad y la supervivencia de un cuerpo de explicaciones en el interior de una disciplina científica estarían originadas en el relativo éxito tecnológico que pueda imputársele a ese cuerpo de explicaciones. El éxito tecnológico pasa a ser el mecanismo selectivo preferente toda vez que, en la ciencia occidental, el viejo problema de la apelación a la verdad se resuelve en los éxitos cosechados por las salidas tecnológicas de las teorías.

También la referencia al criterio tecnológico se sirve de la idea de un auditorio que implícitamente imaginamos como si estuviese organizado en dos círculos concéntricos. El primero y más estrecho sería el círculo propiamente *disciplinado,* dentro del que las distintas «explicaciones» pueden aparecer o perder vigencia o permanecer en liza durante mucho tiempo, pese a que se encuentren en una situación de abierta incompatibilidad. El círculo exterior se sirve, sin embargo, de criterios de naturaleza *social* (tal cosa es, de hecho, el *criterio tecnológico).* En este segundo auditorio se seleccionan los resultados originados en las operaciones del círculo interno. El fundamento del criterio de selección será, lógicamente, alguna definición de utilidad social.

La apelación a la tecnología tiene una ventaja. Ofrece un criterio de clasificación de las ciencias y de los saberes que es distinto de aquel que meramente responde a la distinción entre naturaleza y cultura. Y tiene también la ventaja de separar los cuerpos del conocimiento incluso en el interior de una misma disciplina. De este modo, todo el universo del saber organizado podría verse, por consiguiente, como un recorrido sobre una línea. En uno de sus extremos encontraríamos el saber transferible a las tecnologías. En el

---

[3] *Cf.* Alessandro Pizzorno, «Identitá e Sapere Inutile», en *Rassegna Italiana di Sociologia,* año XXX, núm. 3, julio-septiembre 1989, pp. 305-319 (p. 310).

otro, los saberes intransferibles a las técnicas. Seguramente, ésta no es la mejor clasificación posible de los saberes, pero sí ha servido para traducir en términos un poco más rigurosos la justificación intuitiva que el sentido común ofrecía sobre el prestigio de las ciencias naturales en la sociedad. En todo caso, sirve para plantear nuestra pregunta sobre el sentido y la justificación del saber histórico o, si se prefiere, del modo *histórico* de pensar. La cuestión es la siguiente.

Si la justificación *social* del saber organizado en disciplinas y transferible a las tecnologías se encuentra, precisamente, en el éxito de las tecnologías que de ese saber proceden, ¿cuál entonces podría ser la justificación *social* de todas aquellas actividades del saber organizado que carecen de salidas u orientaciones tecnológicas?[4]. Y, en referencia a nuestro problema, si los criterios de verdad descansan sobre la aplicabilidad tecnológica, ¿qué clase de tecnología se produce con el *«pensar históricamente»?*

V. LOS USOS DEL SABER HISTÓRICO

La cuestión es, desde luego, añeja. De un lado tenemos una actividad organizada de acumulación de saberes que parece tener como último fin la resolución de los problemas que se plantean en las sociedades humanas en su esfuerzo por controlar la naturaleza. Y, de otro lado, tenemos una actividad organizada de acumulación de saberes que *no* corresponden a actividad imaginable de resolución de problemas que no sean los problemas que esa misma actividad plantee. Los saberes de los historiadores encajan en esta segunda categoría. ¿Cuál podría ser la justificación social de semejante actividad?

La primera posibilidad sería no aceptar la división entre aquellos saberes orientados hacia la resolución de problemas y los saberes *no* orientados a ello. De hecho, durante mucho tiempo, el saber histórico estuvo asimilado al saber natural y su justificación residía en la ayuda que —presumiblemente— nos podía brindar para la resolución de ciertos problemas. Podía tratarse de una suerte de manual que guiase la conducta y las decisiones de gobernantes (o de insurgentes), o podía verse como una especie de *filosofía política,* es decir,

[4] *Ibid.,* pp. 311 *et passim.*

un conjunto de directrices ordenadas sobre cómo habríamos de orientar nuestras decisiones o cómo debíamos ordenar nuestras sociedades. La historia era vista, eso sí, como el campo de pruebas de un saber, por lo demás, no experimental. Y, en tanto que tal campo de pruebas, la historia debía servir para «descubrir los principios constantes y naturales de la naturaleza humana». La *filosofía política* era así, ante todo, una historia moral de nuestra condición. Valoraba así, del saber histórico, un *vocabulario de moralidad;* una galería de tipos morales positivos, con sus respectivas indexaciones negativas, y que nuestra experiencia cotidiana nunca nos habría permitido aislar.

Un segundo uso de la historia haría referencia a lo que parece específico en la historia como objeto del conocimiento; esto es, su desenvolverse, su devenir. Vista como devenir, naturalmente, la historia de la humanidad no podía dejar de expresar un significado. Podía tratarse de la providencia divina o del rumbo hacia la emancipación de tal o cual nación, grupo o clase. Se trataba de entender cada momento presente como parte de un *aevum* y de interpretar el presente en términos de cuál era el momento en el que nos encontrábamos en nuestra singladura hacia el *final.* Ese final ha sido visto de muchas maneras: podía tratarse del final del trabajo asalariado, el final de las ideologías, el fin de las clases... o incluso el fin de la mismísima historia. Se trataba, es verdad, de una visión que debía presuponer ciertos privilegios para el observador de la historia, pues el desarrollo histórico, en apariencia sólo caos y contingencia, podía revelarse como una *vía* para la realización de un destino manifiesto sólo a aquellos que fueran capaces de observar la historia desde cierta perspectiva. Para quienes la vieron con los ojos de la fe, y no con los del escepticismo pagano, la historia aparecía como un pasaje temporal hacia la providencia establecida por un ser trascendental para el que todos los tiempos eran, necesariamente, presentes[5]. Pero el esquema se ha ido repitiendo: para quienes fueron capaces de observar la historia con unos ojos iluminados por la conciencia de clase, la historia podía aparecer como el camino hacia la abolición de las clases y del estado, y hacia la emancipación. Sea

[5] El argumento es el de John G. A. Pocock, en su exégesis de la filosofía de la providencia en el mundo tardorromano, especialmente en Boecio. *Cf.* John G. A. Pocock, *Tie Machiavellian Moment. Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition,* Princeton (NJ), Princeton University Press, 1975, cap. II.

como fuere, el presente queda explicado en tanto que aparece como parte del proceso de cumplimiento (esto es, de consumación) del destino o de la providencia.

Ahora bien, ¿cuál sería el objeto del conocimiento en este segundo uso de la historia? Convendrá reparar en que no son los hechos per se*,* ni su correcta ordenación cronológica, ni siquiera la crónica, en caso de que ésta se presentase privada de símbolos o de significados, el objeto central que este tipo de actividad cognoscitiva se empeña en rescatar. Se trata más bien de la definición de quiénes son aquellos a los que tan manifiesto destino aguarda. En otras palabras, se trata de una operación que conduce a la definición de una identidad colectiva que ha de ir realizándose con el tiempo. Podrá tratarse de la humanidad entera, o de la comunidad de los fieles, o de la propia clase social, o del estado o la nación. Así entendida, la actividad de *historiar* pasa a ser una forma de *política absoluta,* que ha de ser necesariamente concebida *sub specie aeternitatis.* Se trata, es decir, de una teología que, para dar cuenta del providencial fin que aguarda a los fieles al final de los tiempos, debe por fuerza abarcar en su doctrina toda la historia universal.

Hay una tercera justificación del saber histórico que es más filológica y *moderna.* Ésta renuncia a la idea de asignar o desvelar significados en la dirección o el rumbo tomado por los caóticos flujos de acontecimientos. Al contrario, la reconstrucción *quasi-archaelogica* de una época o de un momento *histórico* se presenta como una finalidad en sí misma. Esta hermenéutica se encuentra asociada al *descubrimiento* de la pluralidad de las posibilidades humanas. Se trata de una actividad de reconocimiento: la de distinguir, y dar nombre, a identidades específicas por completo realizadas en situaciones distintas a las del historiador que observa su genealogía a través de los documentos. Se trata, podríamos decir, de una actividad de traducción orientada a hacer inteligibles otros significados a una audiencia por completo ajena a ellos. Cabría preguntarse si puede ser éste un objetivo suficientemente justificado. La pregunta es, advirtámoslo, engañosa, porque este interrogante conduce inmediatamente a otros: «¿Justificado? Bien, ¿en qué términos? ¿Qué criterio habríamos de usar para producir una "justificación" de semejante empresa?».

Nos convendrá entonces volver a la justificación que se planteaba en términos de *problem-solving;* la que aseguraba que el objeto

del conocimiento histórico es el de dotarnos de herramientas (por ejemplo, Fontana *dixit,* «una visión crítica y personal», «aligerada de los fardos de las viejas ideas del progreso» o el tratamiento «evolutivo» de los hechos...) que nos permitan resolver los perentorios problemas que se nos plantean. Ahora bien, ¿a quién se le plantean esos problemas? Hemos de reconocer que hay algo de irritante en el hecho de que la identidad de los destinatarios de tan eficaces herramientas es siempre planteada, por así decir, de un modo demasiado general. ¿A quién corresponde resolver semejantes problemas? ¿Se trata de toda la humanidad? ¿Hablamos de una sociedad particular?[6]. Y dentro de esa sociedad, ¿a quién habremos de apelar? ¿A toda ella o a una mayoría de individuos exclusivamente? Estas preguntas no son fáciles. Porque, o bien aducimos que la legitimidad del saber que tiene una salida tecnológica es tan evidente que la respuesta a estas preguntas resulta superflua, y en tal caso nos resulta difícil no sospechar que semejante pretensión de legitimidad universal no sea, en realidad, más que una cortina de humo destinada a ocultar alguna agenda privada detrás del principio del interés o la utilidad general; o bien, si de eso no se trata, entonces, como en todo razonamiento que encuentra la causa de la acción en la utilidad que ésta tiene, la identidad del sujeto de tal utilidad ha de darse por descontada. Pero aquí habíamos empezado: ¿De qué sujeto se trata?

Sin embargo, ¿de qué clase de *utilidad* podríamos estar hablando en el caso de un saber que *no* puede justificarse en términos de *problem-solving?* Lo más que podríamos decir al respecto es que este tipo de saber puede verse como una extensión más de esa actividad que consiste en *dar nombres* a las cosas, del reconocimiento de identidades y distinciones que son necesarias para nuestras acciones. Se trataría, por consiguiente, de una actividad orientada hacia la expansión de nuestro vocabulario de identidades. Hablamos de la satisfacción de una necesidad *expresiva,* o del buen comunicar, del hacernos entender, que nos proporciona los términos para definirnos a nosotros y los demás, para identificar nuestras semejan-

[6] Buena parte de la ideología de la nación norteamericana tiene esta estructura. A veces parece como si a los ciudadanos de esa nación correspondiera, por el mero hecho de serlo, la sagrada misión de defender por doquier los valores consagrados en su constitución política, o incluso los derechos del hombre entendidos como *life, liberty and the pursuit of happiness.*

zas y diferencias frente a aquellos que, por ser parte de otras culturas o de otros tiempos, no pueden ser nosotros mismos, o para crear una imagen, en suma, de las continuidades y de las rupturas que reconocemos haberse producido en nuestra propia biografía colectiva. Se trata, queremos decir, del vocabulario que deberíamos usar para establecer cuál puede ser la identidad de los sujetos cuya utilidad habríamos de considerar acrecentada mediante la resolución de los problemas de los que se ocupa el *otro* tipo de saber; esa identidad sobre la que el *otro* tipo de saber no tiene capacidad alguna de definición. En consecuencia, así como el saber del tipo *problem-solving* parecía desarrollarse sin discontinuidad de las acciones cotidianas orientadas hacia el control de la naturaleza, ese otro espacio de saberes organizados que podríamos llamar *identificantes* aflora desde las actividades cotidianas orientadas hacia la socialización de los individuos[7].

Es aquí donde la historia y los historiadores encuentran su verdadera razón de ser. Pero convendrá advertir, otra vez aquí, que la historia que los historiadores producen no es, no puede ser, el único producto imaginable de todas las acciones humanas orientadas hacia la reconstrucción del pasado. No se trata sólo de que no pueda existir nada semejante a una *historia definitiva* del pasado[8]. Se trata,

---

[7] *Cf.* A. Pizzorno, «Identitá e Sapere Inutile», *op. cit.,* p. 314.

[8] Georg Simmel, «The Problem of Historical Time», en George Sirmmel, *Essays on Interpretation in Social Science,* Manchester, Manchester University Press, 1980; George H. Mead, «The Nature of the Past», en J. Coss (comp.), *Essays in Honor of J. Dewey,* Nueva York, Henry Holt, 1929; Maurice Halbwachs, *Les Cadres Sociaux de la Memoire,* París, Presses Universitaires de France, 1952; Norbert Elias, *Time: An Essay,* Oxford, Basil Blackwell, 1987; Reinhart Koselleck, *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos,* Barcelona, Paidós, 1993; y mi propio «Algo Más que Racionalidad de los Fines. Algunos Macrofundamentos de las Microconductas y el Problema del Orden Social» (texto inédito). Sobre el problema paralelo, no del tiempo histórico, sino del tiempo social, véanse, Pitirim Sorokin y Roben K. Merton, «Social Time: A Methodological & Functioual Analysis», *American Journal of Sociology,* núm. 42, 1937; J. David Lewis y Andrew J. Weigert, «The Structure & Meaning of Social Time», *Social Forces,* vol. 60, 2, 1981; Herminio Martins, «Time and Theory in Sociology», en John Rex (comp.), *Approaches to Sociology,* Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974; y Robert K. Merton, «Socially Expected Durations: A Case Study of Concept Formation in Sociology», en Powell y Robbins (comps.), *Conflict and Consensus,* Nueva York, The Free Press, 1984. Abundante información en castellano, en Ramón Ramos (comp.), *Tiempo y sociedad,* Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas (CIS) y Siglo XXI, 1992.

sobre todo, de que cada «reconstrucción» del pasado es juzgada ante tribunales que no son exclusivamente los tribunales de los historiadores. La historia que los historiadores producen no es la única reconstrucción posible y, por consiguiente, el monopolio que los historiadores profesionales reclaman para sus «historias» sobre la memoria colectiva y sobre la forma del pasado resulta inaceptable. Pero antes de dar cumplida respuesta a tanta reivindicación monopolista, convendrá examinar bajo qué condiciones y forma tendrá tanta actividad reconstructiva algún sentido social.

VI. ¿COMPRENDER EL PASADO... O EXPLICARLO?

Aflora en este punto el complejo problema del papel desempeñado por el *observador* de la sociedad, o de la historia, y el no menos complejo problema de qué teoría —si hay alguna— podemos tener sobre las acciones originadas en tantos observatorios. La sabiduría que sobre tales problemas hemos heredado tendía a establecer una separación tajante entre la actividad de *observar con el propósito de actuar* y la actividad de *observar con el propósito de comunicar,* de hacer inteligibles la sociedad o la historia a tal o cual audiencia. En el primer caso, se asume que el «observador» se encuentra, de uno u otro modo, en la escena observada. En el segundo caso, no se asume semejante inserción del observador en la escena, o —tal vez mejor así— lo que se asume es que éste ha de encontrarse inserto en algún otro escenario que se encuentra alejado geográfica, cultural o temporalmente del escenario bajo observación. El primer caso es, digamos, el del «observador *qua* participante». El segundo caso es el del «participante *qua* observador»[9].

Los rasgos que permiten distinguir a un escenario del otro son bien conocidos desde los años de la *Methodenstreit.* La operación que realiza el primer observador es la de servirse de una herramienta de decisión. El procedimiento al que recurre le permite encontrar una «guía para la acción», pero sus quehaceres mentales no impli-

[9] Las distinciones que siguen son las de Alessandro Pizzorno, «Spiegazione come Reidentificazione», en Loredana Sciolla y Luca Ricolfi (eds.), *Il Soggetto dell'Azione (Paradigmi Sociologici ed Immagini dell'Attore Sociale),* Milán, Franco Angeli, pp. 187-210, especialmente, pp. 195-196, 204-205, 206-207 y 208.

can de suyo (más allá, quiero decir, del hecho de que esos procedimientos se encuentren ahí, y sean usados simultáneamente por varios observadores) ninguna clase de comunicación. La operación que el observador lleva a cabo termina en el sujeto de esa misma acción intelectiva. Es una actividad sin mediación, *inmediata.* Se trata de una interpretación, de una representación del mundo, que funciona sobre la base de las imágenes familiares de la experiencia social, y que permite al sujeto seguir adelante.

Pero la operación realizada por el segundo observador no puede quedar reducida a un modelo de decisión con el que seguir actuando. Implica un saber comunicable y, por lo tanto, organizable. La operación no puede finalizar en el sujeto de esa acción intelectiva. Se encuentra al contrario, y necesariamente, referida a otros sujetos, en la medida en que «explicar» es siempre «explicar a alguien». La operación es necesariamente transitiva. Requiere alguna mediación. Sólo puede tener lugar (y sentido) en presencia de un auditorio.

Las distinciones apenas trazadas trastocan, en parte, las posiciones que la tradición cultural europea ha asignado a los dos términos del binomio *Verstehen/Erklären.* Secularmente el término *Verstehen* («comprender») hacía referencia a un conocimiento individualizante, originado en la experiencia *(erlebnis),* o bien a un conocimiento de carácter semántico, de los significados. *Erklären* («explicar») denotaba, por el contrario, una forma de conocimiento causal o legaliforme. Pero el sentido de *Verstehen* incluía también una conjetura sobre la naturaleza de las relaciones entre los hombres: la capacidad —que se predicaba de una naturaleza humana común— de identificarse con la experiencia del otro y, por consiguiente, de conocerlo de forma vicaria. Tales eran las acepciones de *Verstehen* hasta Wilhelm Dilthey (1833-1911), quien hizo hincapié sobre las *dos* maneras en las que el término debía entenderse. Primero, como familiar a la explicación científica y a la predicción. Segundo, como denotante de una forma «peculiarmente humana» de comprensión, que puede rastrearse en la manera en la que los hombres se perciben entre ellos, y que es parte constitutiva de todos los fenómenos sociales e históricos. De modo que *Verstehen* es, sí, la comprensión de algún contenido mental (por ejemplo el sentido de alguna experiencia o de alguna intención...), pero es también un procedimiento que permite formular predicciones. No había en Dilthey dos mundos, sino dos maneras de entender un único mundo y la manera «peculiarmente humana»

de entender el mundo debía cultivarse en las ciencias del espíritu *(Geisteswissenschaften)* entendidas como los estudios que exploran los conceptos y las relaciones que resultan ser parte integral de la actividad de *Verstehen* —es decir, los «estudios humanísticos» que permitan la correcta percepción de un «mundo humano», que es un mundo de *significados* que poseen un contexto social, histórico y cultural, y no de abstracciones científicas—. Hasta aquí, no parece haber problemas.

Éstos aparecen, sin embargo, al revisar los contenidos adicionales que el *novecento* ha ido inoculando en el término *Verstehen.* Porque el siglo XX escoró las denotaciones de *Verstehen* hacia la semántica, sugiriendo que el término se refería, más que nada, a la parte precientífica del conocimiento, a una actividad de naturaleza hermenéutica y desprovista, por consiguiente, de todo contenido tecnológico o experimental. Se trataría de un conjunto de intuiciones no analíticas, es verdad. Pero el hecho de que la operación de *comprensión* no se sitúe en la base de ningún saber científico comunicable, organizado, no implica de suyo que ésta deba por fuerza estar desprovista de toda salida tecnológica. Pues, en efecto, la actividad de *comprender* tiene una salida tecnológica, que es la de generar *interpretaciones* que sirvan de orientación a la acción. Se trataría, antes que nada, de disponer de *interpretaciones* que permitan *comprender,* lo que incluye el «hacer predecibles» las acciones de los demás. Es un saber *identificante.* Se trata de una actividad que garantiza la estabilidad de las expectativas. Las certidumbres que reafirma afectan, no al mundo exterior, sino más bien a la continuidad y a la reconocibilidad de los sujetos individuales y colectivos. En la medida en que sirva de orientación a la acción, la *comprensión* tendrá siempre una componente y un desenlace tecnológicos. Estos desenlaces tecnológicos toman la forma del *consenso* que generan en torno a algunas distinciones básicas. Por ejemplo, qué hay de común y de distinto entre distintas formas de acción o en el recurso a diferentes procedimientos. Semejantes distinciones (y los estereotipos que de ellas se derivan) son un requisito para vivir en sociedad. Permiten abrigar certezas sobre en qué medida nuestros modos de actuar o de sentir son asimilables o irreconciliablemente distintos a los modos de actuar y de sentir de otros hombres. Permiten, también, sostener acuerdos sobre las razones a las que tales diferencias o similitudes obedecen. Y permiten, en fin, determinar al sujeto de

la acción qué clase de reconocimiento puede esperar de aquellos que han sido definidos como distintos en el caso de que deban reaccionar a nuestros modos de proceder. La formación de semejantes expectativas garantiza la continuidad de los sujetos sobre el tiempo y la comunicabilidad de sus propias razones. Disuelven, en otras palabras, la incertidumbre sobre los valores que deben guiar nuestras decisiones.

La actividad de *explicar* puede, por el contrario, generar discursos comunicables que resulten más o menos traducibles en el lenguaje de la tecnología. La *explicación* se pone en funcionamiento en el momento en el que el sujeto ya no puede dar por descontado el modo de actuar de los otros. Pero sigue un procedimiento distinto de la mera *comprensión,* porque cuando la acción incomprensible es *explicada,* lo que se produce es una *reidentificación* del sujeto de la acción, y para que la operación de «reidentificar» tome forma se precisa de una audiencia que *reconozca* al sujeto observado. Pero, en la medida en que precisa de la mediación de la audiencia, el saber *reidentificante* debe estar provisto de teorías que se sirvan de un lenguaje distinto al lenguaje de las instituciones o de las biografías individuales. Pues el observatorio desde el que se pone en marcha la *reidentificación* es un observatorio distinto al que produce el saber *identificante.* La *explicación,* en tanto que *reidentificación,* tendrá que servirse del lenguaje de la audiencia que constituye este otro tipo de observatorio. Las condiciones bajo las que esta clase de actividad *reidentificante* se pone en movimiento difieren también del escenario de continuidad y cotidianeidad en el que se activa el conocimiento *identificante.* Se pone en marcha en circunstancias de «bloqueo» de las interpretaciones habituales (podemos hablar de disonancia cognoscitiva) o bajo condiciones de enorme —e irreductible— distancia cultural.

Así vistas, ambas imágenes de la observación, sin embargo, también comparten un rasgo. Las dos dan por descontado que es necesario un cierto *distanciamiento* de los observadores con respecto a los observados. Pero el *distanciamiento* o bien es un artefacto para representar al observador o es inevitable. Sucede, en primer lugar, que semejante capacidad de distanciamiento no puede darse por descontada. Detrás de tan discutible asunción se encuentra el isomorfismo mimético de las ciencias del hombre con las ciencias de la naturaleza. La sociogénesis (y la psicogénesis), así como las condi-

ciones que han hecho posible esa «transposición» del *método científico* al conocimiento de la sociedad se encuentran bien descritas. Se ha hablado de una «trinidad de controles»: primero los controles sobre el *self,* las tecnologías del yo fundacional de la filosofía moderna, el autocontrol; segundo, los controles sobre la sociedad; y por último, el control y el uso de las fuerzas de la naturaleza[10]. El *distanciamiento* del observador podría, por consiguiente, verse como el resultado natural de la convergencia y de la superposición entre estas tres formas de control.

Pero semejante «distanciamiento» no corresponde de suyo al observador, sino más bien a la imagen que de él nos hemos hecho. Las tareas a las que el observador se entrega consisten, sí, en descubrir cómo y por qué se conectan entre sí los acontecimientos observados. Pero, a diferencia de las ciencias naturales que tratan de clarificar los nexos entre acontecimientos prehumanos, las ciencias sociales se ocupan de conexiones entre los hombres. En este sector del conocimiento organizado, los hombres se encuentran consigo mismos y con los demás; los «objetos» son al mismo tiempo «sujetos», toda vez que los mismos investigadores se encuentran insertos en sus propios modelos. No pueden evitar vivirlos desde dentro[11].

Las observaciones precedentes tienen implicaciones directas sobre el primer escenario descrito. Si el observador se encuentra dentro de la escena, su modo de razonar no podrá distinguirse netamente de su modo de actuar. Sus razonamientos sobre el mundo estarán destinados a encontrarse invariablemente con su propia forma de ser. Su procedimiento de explicación habrá de recurrir a las imágenes familiares procedentes de su forma de actuar. De ahí, el replegamiento de las *explicaciones racionales* sobre sí mismas y las paradojas a las que éstas nos conducen cuando nos obstinamos en convertirlas en explicaciones comunicables. Porque no se trata de que los actores obren «racionalmente». Lo único que los actores pueden hacer «racionalmente» es pensar y ello, lógicamente, debe incluir el pensarse a sí mismos. La explicación del «observador *qua* participante» no adopta un formato «racional» porque «racional»

---

[10] Norbert Elias, *Coinvolgimento e Distacco (Saggi di Sociologia della Conoscenza),* Bologna, Il Mulino, 1988, pp. 94-96 (sobre la «transposición»), y p. 98 (sobre la «trinidad» de controles).

[11] *Ibid.,* pp. 104-105.

sea el modo de obrar de los actores. Al contrario, es el modo de obrar de los actores el que termina por revestirse de todo su halo de «racionalidad», porque es «racionalmente» como sus acciones han sido pensadas por el observador. Pero es, en realidad, el procedimiento del observador el que asume que sea posible establecer una nítida distinción entre su modo de pensar y su modo de ser. La imagen del observador de la naturaleza se desliza entre uno y otro. Como si el observador se encontrase observando algo distinto de sí mismo, privado de capacidad de autoobservación. Negándose la visión de sí mismo, el *observador/participante* puede ahora consumar el programa de mímesis frente a la imagen que posee del procedimiento de las ciencias físicas, esto es, sobre el modo de actuar de los científicos naturales. Y, en lugar de observar y comunicar lo que los científicos *hacen,* opta por repetir lo que los científicos *dicen,* perdiendo así de vista su propia constitución. El juego, desde el momento en que empieza a ser jugado, no puede ser un juego de comunicación. No se trata de comunicar, se trata de actuar[12]. Si el *observador/participante* se obstina en convertir su saber en un saber organizado, comunicable, no estará haciendo más que *reificar* como teoría (elevar a la categoría de explicación) lo que no es sino una forma de proceder, un modelo de decisión.

Pero puede suceder, en segundo lugar, que el distanciamiento sea la *condición* inevitable de la operación intelectiva (por ejemplo, en las situaciones de derrumbe de estados de reconocimiento, o en las situaciones de inconmensurabilidad cultural antes mencionadas). Si los riesgos apenas descritos radican en que el observador no consiga (o no desee) ser consciente de su grado de implicación con el escenario observado, el peligro inverso se encuentra al acecho cada vez que el observador no consigue reconocer la distancia que

---

[12] Norbert Elias *(Coinvolgimento e Distacco, op. cit.* pp. 114-115) es más explícito, si cabe, cuando señala que, transferido a las ciencias sociales, el mismo método (el «método científico») es con frecuencia utilizado para estudiar problemas y teorías que son propuestas y examinadas bajo la influencia de un fuerte grado de implicación (o de compromiso). Por ello, el empleo de un método similar al desarrollado en las ciencias físicas con frecuencia confiere a los sociólogos la apariencia de un elevado grado de distanciamiento o de «objetividad» que, en realidad, se encuentra por el contrario ausente en todos aquellos que se sirven de tal método, mientras que crea un distanciamiento fingido detrás del cual se esconde, por el contrario, una implicación extrema.

en efecto le separa del escenario observado. Porque encontrarse obligado a adoptar una posición objetiva y no conseguirla (o rehusar buscarla) de suyo implica el cortocircuito de la comunicación entre el observador y su audiencia, esto es, el fracaso de la operación de «traducción» cultural que esa posición lleva implícita. De este observador que produce un saber *re-identificante* no se espera que tenga la habilidad de interactuar con los sujetos observados (con los *nativos,* si se prefiere). No se espera de él la capacidad de observar una acción o acontecimiento y la facultad de poder situar (añadir) la acción o el acontecimiento observados dentro de una clase general de acciones o acontecimientos. Semejante facultad, que sirve para actuar, pero no para decir, sólo la posee el *nativo.* Nunca el observador. Éste no puede reconstruir el *saber nativo* o el *juego de lenguaje* de los actores bajo observación. Ni puede reproducir, replicar, el proceso intelectivo de los participantes que son quienes *comprenden.* El observador sólo puede explicar, esto es, *reidentificar* a los sujetos con sus propias categorías culturales, con el lenguaje reconocible por su auditorio. Ello implica que las clasificaciones de acciones y acontecimientos que el observador *comunica* a su auditorio serán por fuerza distintas de las clasificaciones que los nativos usen para seguir procediendo. Y de ahí también se deriva la renuncia, por parte de la comunidad de observadores, a la comprensión específica de una acción. Por lo demás, semejante operación (suponiendo que fuera viable) ni tendría sentido ni serviría a propósito alguno a quienes no tienen ninguna necesidad de entrar en relación con los *nativos.* El *juego de lenguaje* jugado por la comunidad de observadores es otro distinto, que se juega exclusivamente con los miembros de la comunidad interpretante. Éstos precisan de la dislocación de las reglas de los sujetos observados y su rearticulación posterior en el contexto de un juego más general.

Visto desde el lado de la audiencia, sin embargo, el problema de la ceguera ante el distanciamiento es similar al anterior problema de la ceguera ante la propia involucración, pues, al renunciar al distanciamiento frente a su objeto, el observador en realidad se niega a reconocer que su ser ha de encontrarse implicado en otro lugar, a saber, que su verdadero lugar de inserción es la audiencia frente a la que actúa, a la que ha de comunicar (esto es, explicar) las otras formas de ser. Y para poder hacerlo no puede renunciar al propio modo de ser y de razonar.

Ahora bien, ¿qué papel le aguarda al historiador o al sociólogo del pasado, una vez que volvemos a ser conscientes de este dilema? Para empezar a clarificar el panorama, convendrá tener presente que el historiador se encuentra privado de toda posibilidad de «decidir» sobre el pasado, o de intervenir en él. No conoce ninguna posibilidad de control experimental de sus propias observaciones. Sus acciones, consistentes en producir «historia», han de encontrarse por fuerza insertas, y han de surtir efecto en el marco del juego de fuerzas del presente, de la comunidad interpretante. Ello implica que el historiador, en tanto que generador de *léxicos de reidentificación,* no puede pretender ni estar en la arena en la que actúan los sujetos observados, pues en tal caso estará elevando un procedimiento de actuación a categoría teórica, ni tampoco eludir su inserción en el tejido social de la comunidad de intérpretes, pues en tal caso su actividad comunicativa (de «traducción cultural») carecería de sentido. Resulta patente, desde este punto de vista, que observador y participante no son distintos por el tipo de explicación al que recurren, sino más bien por los *objetivos* que sus respectivas explicaciones acarrean. Y esos objetivos, independientemente de los resultados que obtengan, son los que dan sentido a sus actividades.

VII. EL MONOPOLIO DE LA HISTORIA SOBRE EL PASADO

Otra cosa es advertir que la lista de problemas abordados por IEH incumbe a muchas otras disciplinas además de la historia. Pues no es evidente que sean los historiadores los únicos capacitados para *pensar históricamente.* Economistas, sociólogos, antropólogos, juristas o científicos físico-naturales pueden todos ellos —y de hecho lo hacen a menudo— *pensar históricamente* la economía, la sociedad, la cultura, el derecho, la medicina o las ciencias físicas. En la medida, es decir, en que todas estas disciplinas poseen una cierta inteligibilidad reflexiva de su propia trayectoria, todos sus practicantes pueden dedicarse a la historia económica, a la sociología histórica, a la historia de la cultura, del derecho o de la medicina. Desde este punto de vista, dedicarse a la historiografía *desde la historia* parece un ejercicio posible. Sin embargo, y a no ser que uno reivindique aquel método filológico-crítico tan querido de Leopold von Ranke, dedicarse a la historia *desde la historia* como disci-

plina académica resulta sencillamente un ejercicio más difícil de entender. Para justificarlo, tendríamos que aislar un método privativo de la historia, tal y como han hecho las otras disciplinas. Porque no está claro que abordar «los grandes problemas que afectan a los hombres y a las mujeres que viven en sociedad» sea objeto exclusivo de la historia. Ni está claro tampoco que considerar esos problemas desde un perspectiva temporal («evolutiva» escribe Fontana aquí y allá) sea exclusivamente lo propio de la historia, como si los historiadores pudieran aspirar a ostentar el monopolio de la memoria.

VIII. LA TEORÍA Y EL MÉTODO

No parece, por consiguiente, tarea nada fácil la de entender bien en qué puede consistir esa nueva manera de hacer historia cuando es evidente que —si abandonamos las viejas visiones lineales del progreso de las que Fontana con razón abjura— entonces la historia, tal y como la hemos conocido en los últimos dos siglos, queda desprovista de teoría y de método o, mejor dicho, se nos aparece en toda su desnudez como una disciplina ferozmente académica cuyo ropaje crítico —teórico y metodológico— ha sido tomado en préstamo de otras disciplinas[13]. En IEH se alude repetidamente a este nuevo *método,* pero el lector se queda con la incómoda sensación de no conseguir identificar método alguno, a no ser —claro está— que éste pueda quedar sin más reducido a la fidelidad al tratamiento «evolutivo» de los flujos de acontecimientos, a un análisis social, quiero decir, atento a la variable tiempo, todo ello arropado con algún, más bien vago, llamamiento a realizar análisis históricos libres de tópicos y aligerados de los pesados fardos de las viejas esperanzas en el progreso que han ido quedando desconfirmadas.

[13] Ni siquiera la sociología de la *mainstream academia* se encuentra, en este punto, libre de sospecha, cuando muchos de sus más destacados practicantes se apresuran a apuntarse entusiastas a las metodologías procedentes de una particular subvariedad de ciencia económica. Véase, como botón de muestra, Edgar Kiser y Michael Hechter, «The Role of General Theory in Comparative Historical-Sociology», *American Journal of Sociology,* núm. 1, vol. 97, julio de 1991, pp. 1-30.

IX. LA DIMENSIÓN TEMPORAL

Pero es que ni siquiera las consignas de Fontana sobre la importancia de la variable temporal están exentas de ambigüedades. Fontana tiende a asociar el énfasis sobre los acontecimientos con una vieja tradición *narrativa* que traía consigo la visión lineal del progreso de la humanidad. Pero conviene recordar que este vínculo ha dejado de ser lo que era. Al contrario, en la investigación de punta producida en los últimos años se detecta ya cierta propensión a alejarse de las tendencias, de los grandes procesos y de las «estructuras» para volver a observar los acontecimientos con detalle[14]. Sin embargo, al contrario de lo que Fontana parece creer, este renovado interés por los acontecimientos no ha venido de la mano de quienes abogan por las visiones lineales o deterministas del progreso (como, por ejemplo, los fieles a los credos marxistas en muchas de sus más populares vulgatas), sino que procede de aquellos observadores que con más ahínco insisten en el carácter intrínsecamente abierto de la relación entre las fluidas coyunturas y los procesos de largo plazo. Este nuevo interés por la relación entre el acontecimiento y las distintas dimensiones temporales procede de una cohorte de investigadores que en los últimos años se han dedicado a conjurar el peligro del que hace ya tiempo avisara Norbert Elias: la retirada de los sociólogos hacia el presente[15]. Es más, se podría decir que estas nuevas visiones han conseguido también conjurar un malentendido que lleva tiempo vigente entre nosotros: el de creer que el énfasis sobre la narrativa de los acontecimientos era la única manera de introducir por la puerta trasera las visiones lineales del progreso. Porque, en efecto, con igual fuerza podría aducirse el argumento contrario: que cuanto más énfasis en las estructuras y en los procesos objetivos o impersonales más sencillo resultaba

---

[14] Véanse, entre otras las reflexiones de Jacques Le Goff al respecto en su colección de ensayos *Storia e Memoria,* Turín, Einaudi, 1991.

[15] *Cf.* Norbert Elias, «The Retreat of Sociologists into the Present», *Theory, Culture and Society,* vol. 4, 1987, pp. 223-247. Como botón de muestra, véanse las contribuciones de Andrew Abbott («From Causes to Events: Notes on Narrative Positivism»); Ronald Aminzade («Historical Sociology and Time»); y Larry Griffin («Temporality, Events and Explanation in Historical Sociology: An Introduction»), todas ellas publicadas en el vol. 20 (4), de mayo de 1992, de la prestigiosa *Sociological Methods and Research* (pp. 428-455, 456-480 y 403-427, respectivamente).

inocular una visión teleológica en la que el desarrollo y el progreso dejaban de ser explicados subjetivamente, por los fines de los sujetos individuales y colectivos, para pasar a ser explicados objetivamente, por la finalidad imputada al curso de la historia.

X. CAUSALIDAD COMPLEJA

Es en este punto en el que la noción de causalidad compleja que Josep Fontana propugna adquiere toda su importancia. Pero la misma aversión de Fontana a la narrativa ha de conducirle por fuerza a reivindicar esa noción de causalidad con la boca pequeña. En su epílogo afirma Fontana con razón que su propuesta consiste en «una forma de aproximarse al conocimiento de la historia que es muy diferente de la tradicional, ya que no se conforma con una narración puntual de los acontecimientos [...] porque no los considera "hechos" que puedan estudiarse aisladamente y que se relacionan entre ellos en un encadenamiento secuencial de causa a efecto, sino que ve en cada uno de estos acontecimientos el complejo resultado de la interacción de fuerzas muy distintas» (Fontana, 1997: 286). *Touché.* De entre esas causas, suponemos, unas deben operar sobre el largo plazo y otras sobre el corto plazo. Y no parece descabellado pensar que la interacción entre ambos tipos de causas tenga algún parecido de familia con «la interacción de fuerzas muy distintas» a la que Fontana alude. Esta clase de efectos ilustra con claridad las nuevas nociones de *causación coyuntural* sobre las que Charles C. Ragin y otros han venido insistiendo en los últimos años[16]. Para decirlo con un lenguaje más sencillo: sabemos, por ejemplo, que un régimen político desprovisto de legitimidad puede pese a ello mantenerse en pie durante mucho tiempo. La cuestión radica entonces en saber bajo qué conjunto de condiciones el hecho de que cierto régimen carezca de legitimidad resultará determinante para su caída. La paradoja es, sin embargo, que estas nociones más complejas de causalidad, cuando se transforman en hipótesis empíricas a la búsqueda de esas condiciones, hacen precisamente hincapié en los acontecimientos y no en las estructuras o en los procesos a largo plazo.

[16] Cf. Charles C. Ragin, *The Comparative Method (Moving Beyond Qualitative & Quantitative Strategies),* Berkeley (Ca.), University of California Press, 1987.

Volvemos, en otras palabras, a la narrativa. Pero se trata, esta vez, de una narrativa rigurosa sobre la que los viejos departamentos universitarios de historia carecen de control alguno.

Parece sensato recomendar —como en realidad recomienda Josep Fontana— que los historiadores acaben por asumir estas nuevas y más complejas versiones de la explicación causal, aunque ello suponga de hecho continuar con la tradición de una disciplina que, desde el punto de vista de sus teorías y métodos, lleva tiempo viviendo de prestado. Tan feliz desenlace no permite desde luego presagiar ningún *final de la historia,* al menos en tanto que ésta continúe siendo —como es deseable— objeto de alguna clase de conocimiento. Lo que sí anuncia seguramente es algo distinto: el final de los monopolios sobre la memoria, de la historia como disciplina tan cerrilmente academicista para su conspicua carencia de métodos y teorías, y al cabo el fin de los historiadores tal y como los hemos conocido en este corto siglo XX. Ojalá que el sobrio manual de Josep Fontana contribuya a promover tan perentorias transformaciones.

2. PENSAR HISTÓRICAMENTE EN UNA ERA POSTSECULAR. O DEL FIN DE LOS HISTORIADORES DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA

ELÍAS JOSÉ PALTI*

La invitación a la reflexión que nos hacen Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín no puede ser más oportuna. Nos alienta a pensar cómo la vieja pregunta respecto del sentido de la escritura histórica se ha visto reformulada en el contexto del presente fin de siglo. El texto de origen a esta propuesta señala de manera rigurosa y abre la interrogación sobre aquella serie de tópicos que demandan hoy una respuesta por parte de los historiadores. De este modo, logra delimitar un campo de problemáticas tan pertinente como desafiante. Y también nos permite descubrir algunos de los motivos por los que aquéllos suelen mostrarse reacios a abordarlo. No se trata sólo del hecho de que el refugio en el método se haya vuelto ya definitivamente menos seguro que lo que los historiadores académicos prefieren aún creer. Éstos saben también, o al menos presienten, que, como dicho texto revela, abandonar ese hogar hoy ya tan poco acogedor los arrojaría, sin embargo, a un terreno demasiado hostil a las respuestas seguras, e incluso, quizás, a las menos seguras. En todo caso, más que buscar hallar una solución a la serie de dilemas a que, una vez allí, nos vemos confrontados, cabría analizar qué es lo que hace esta reflexión tan acuciante y perturbadora a la vez; cuáles son aquellas condiciones que han vuelto a la inteligibilidad histórica, en nuestro tiempo, tan problemática y conflictiva y, aun así, todavía necesaria. De lo que se trata, en definitiva, es de explorar el horizonte en que la escritura de la historia se despliega después de la quiebra del Sentido histórico, cuál es el *fin de los historiadores* tras el *fin de la historia;* en suma, tratar de entender qué significa pensar históricamente en un era *postsecular*.

* Profesor de la Universidad Nacional de Quilmes -CONICET.

I. EL PENSAR HISTÓRICAMENTE Y SU HISTORIA

Dicha cuestión no puede, sin embargo, abordarse directamente, es decir, sin un rodeo previo por la historia. Y ello por un motivo preciso. Si la pregunta respecto del sentido de la escritura histórica es consubstancial a ella, dada la naturaleza eminentemente autorreflexiva de dicha práctica, su recurrencia resulta, sin embargo, engañosa. La misma participa siempre de un horizonte de discurso particular dentro del cual cobra su significado concreto; en fin, no se trata ésta de una «pregunta eterna», sino una que se reformularía permanentemente, refiriendo, en cada caso, a cosas, en verdad, muy distintas. Así, más que analizar las diversas respuestas ofrecidas a la misma, de lo que se trataría es de observar cómo la propia pregunta por el fin de la historia se vio resignificada a lo largo del tiempo.

La propuesta que nos convoca impone ya de entrada un desglose conceptual, que es el punto de partida para toda reflexión histórica sobre el tema. De hecho, las reformulaciones que el interrogante sobre el sentido de la historia sufrió resultan oscurecidos por la propia doble naturaleza del término (la famosa dupla *res gestae/rerum gestorum)*. Y es aquí donde aparece también un primer problema. La idea de un «fin de los historiadores» (del sentido de la historia en tanto que *rerum gestorum)* no necesariamente presupone un «fin de la historia» (entendida como *res gestae)*. Por el contrario, como veremos, ambas cuestiones resultan, en principio, incompatibles entre sí. El interrogante respecto del fin de los historiadores sólo habría de emerger como tal una vez que se quebrara el supuesto de la existencia de un fin de la historia. Pero, al mismo tiempo, ésta se volvería entonces inabordable. En definitiva, lo que me interesa explorar aquí es cómo se llega a esta paradoja, que es aquella en que viene a condensarse la problemática relativa a cómo pensar históricamente en una era postsecular.

La pregunta sobre el fin de los historiadores es, en realidad, de mucho más antigua data que aquélla respecto del fin de la historia. Se encontraba ya en el centro del concepto clásico, el ideal pedagógico ciceroniano de la *historia magistra vitae*[1]. El pasado al que se apelaba entonces era percibido como una suerte de reservorio de

[1] Cicerón, *De oratore* II-9[36].

lecciones y máximas morales que tenían un carácter ejemplar para el presente. Y esto era lo que justificaba su estudio. La existencia de un fin de los estudios históricos excluía así la de un fin de la historia. Como muestra Reinhart Koselleck en un texto ya clásico, titulado, precisamente, «la historia magistra vitae», tal ideal pedagógico de la historia se fundaba en una idea de la temporalidad ordenada no en función de una meta hacia cuya realización se orienta sino, por el contrario, en la idea de *repetibilidad*[2]. Que el estudio del pasado pueda ofrecernos lecciones para el presente supone que las mismas situaciones fundamentales se repiten en los distintos tiempos, épocas o lugares. Sólo cambian los actores o los escenarios, pero la estructura básica de los acontecimientos se mantiene. Dicho concepto estaba asociado, a su vez, a una visión esencialmente estática del mundo. Para los antiguos, el universo había sido creado de una vez y para siempre. En definitiva, la idea de la historia como portadora de orientaciones normativas para el presente expresaba el hecho de que no había surgido todavía un concepto de la misma asociado a la noción del devenir de la temporalidad, entendido como un flujo irreversible. De allí que no fuera tampoco concebible la idea de *historia* como un sustantivo colectivo singular; lo que existían entonces eran *historias,* en plural, es decir, un conjunto de situaciones particulares, que eran, justamente, las que eventualmente se repetían en las diversas épocas y lugares (como muestra Koselleck, las que se escribían entonces eran siempre «historias de...»; hablar de la «historia», sin más, no hubiera tenido sentido alguno para los antiguos).

Este concepto estático del mundo lo va a retomar el cristianismo pero le va a adosar a tal ideal pedagógico de la historia la premisa de que las acciones humanas, al igual que el mundo natural, van a ser, básicamente, el modo por el cual Dios revela a los hombres el plan de la creación. El mirar hacia el pasado, conocer la historia, se vuelve ahora el intento de penetrar en la mente divina, entender cuál fue el diseño de Dios en el momento de la creación, es decir, el modo por el cual Él nos habla a los hombres. La quiebra del ideal pedagógico ciceroniano de la *historia magistra vitae,* que el cristianismo heredara de la Antigüedad, y la emergencia final del concepto de *Historia* como un sustantivo colectivo singular, asociado a la idea del devenir temporal es un fenómeno relativamente reciente

[2] Véase Reinhart Koselleck, *Futuro pasado,* Barcelona, Paidós, 1992.

(típicamente «moderno»), el cual replanteará la cuestión respecto del sentido de la escritura histórica. Koselleck analiza también cómo se produjo dicho fenómeno. El mismo, señala, se encuentra íntimamente asociado a los desarrollos tecnológicos de los siglos XVII y XVIII y, sobre todo, a la experiencia revolucionaria. Ambos hechos combinados van a dar lugar a la emergencia de una nueva conciencia de la temporalidad, que él define en términos del divorcio entre espacio de experiencias y horizonte de expectativas. El futuro ya no resultaría legible de las lecciones del pasado. Este sentido de incertidumbre, que define la experiencia de la modernidad, viene a condensarse en un principio que llama, tomando una expresión de Henry Adams, «ley de aceleración del tiempo», esto es, el principio de que el cambio se produce a intervalos cada vez más cortos de tiempo.

Ante la imposibilidad de extraer orientaciones normativas sustantivas del pasado, la reflexión histórica habría así de replegarse sobre las formas vacías de la temporalidad. Si no se podrían ya extraer lecciones del pasado útiles para el presente, sí se podrían descubrir patrones estructurales de transformación histórica. Lo cierto, sin embargo, es que el pensamiento moderno no va a poder rehuir la pregunta respecto del sentido de la historia. Es aquí que aparecen las filosofías de la historia del siglo XIX, cuando emerge también la historia como disciplina académica. La clave para ello es la reformulación que se produce en el propio modo de interrogarse sobre la misma. A partir del siglo XIX, lo que se buscará ya no será desentrañar el secreto plan providencial, sino descifrar el sentido implícito en la propia lógica objetiva del desenvolvimiento de los acontecimientos. Tras esta búsqueda subyace un supuesto de tipo teleológico, es decir, la idea de que la historia marcha espontáneamente a la realización de ciertos valores, en fin, que la misma se orienta, según su misma dinámica inherente, en el sentido del progreso, el aumento de la libertad, la difusión de las formas democráticas de gobierno, etc.

Habría aquí, pues, una especie de secreta complicidad entre el ámbito fáctico (el desarrollo objetivo de la historia) y el plano de los valores. Pero, por otro lado, esta concepción teleológica que entonces se impone, y que es típica de las filosofías de la historia del siglo XIX y se encuentra en la base de la emergencia de la idea de la *historia,* va a chocar permanentemente con el afán de verdad, con la pretensión de objetividad que se autoimpone la historia en tanto que disclipina académica. En efecto, el postulado de la objetividad de di-

cha empresa supone que no se descarte a priori la posibilidad de que los resultados de la investigación histórica terminen demostrando lo contrario a lo que el historiador, munido de este concepto, sabe, o creer saber, ya de antemano respecto de su sentido último, es decir, que la misma nos termine descubriendo que los principios que orientan su desenvolvimiento no son verdaderamente la libertad, la democracia, etc., sino todo lo contrario.

El siglo XIX resolvería esta tensión produciendo un desdoblamiento por el cual habría de distinguir la historia empírica de su concepto. La comprobación de alguna desviación respecto del patrón presupuesto no necesariamente cuestionaría este último. La contingencia se vería así recluida a un plano estrictamente fáctico. Sólo la quiebra de los marcos teleológicos en los que las filosofías decimonónicas de la historia se inscribían haría emerger esta aporía como tal. No es otra cosa, en fin, lo que Friedrich Nietzsche señala en su *Consideraciones intempestivas,* cuando afirma la idea de una contradicción entre al afán historicista y la vida[3]. Un organismo social, dice, sólo puede asimilar la dosis de historia que es compatible con su propio metabolismo, mas allá del cual resulta mórbida. Roto ya el supuesto de una suerte de armonía preestablecida entre el ámbito de la historia y el reino de los valores, habría así de reemerger la pregunta respecto del sentido de la historia, como *rerum gestorum:* Si no hay nada que aprender del pasado ni tampoco ya un principio de desarrollo que conduzca a un fin que descubrir, ¿cuál es el objetivo del estudio del pasado?

La respuesta, sin embargo, ya no será sencilla desde el momento en que su mismo planteamiento parece excluir de antemano toda posibilidad al respecto. Si con Nietzsche la historia resulta incompatible con la vida es porque, en última instancia, el conocimiento de la historia sólo nos termina por revelar el sinsentido de la historia, es decir, lleva a confortarnos con aquello que resulta impensable, inasimilable para cualquier comunidad, mientras exista como tal: la radical contingencia de sus orígenes y fundamentos. Lo cierto es que la idea de un fin de la historia se descubrirá entonces como un supuesto de carácter metafísico, sin sustento empírico alguno.

Poco después de que Nietzsche escribiera esto, surgen las llamadas teorías de la secularización. El primero que las formula es

[3] Friedrich Nietzsche, *Consideraciones intempestivas: David Strauss, el confesor y el escritor (y fragmentos póstumos),* Madrid, Alianza, 2000.

Carl Schmitt en *Teología política* (1922) (y luego las desarrolla Karl Löwith en *Sentido e historia,* 1949). Las mismas afirman que la búsqueda de sentido propia de las filosofías de la historia muestra que, en el fondo, éstas son sólo versiones secularizadas de las viejas escatologías cristianas. Por debajo de su superficie racional subyace un presupuesto de matriz metafísica, que se encuentra en su misma base, constituye su premisa última negada.

Más recientemente, en *La legitimidad de la Edad Moderna* (1966), Hans Blumenberg introduce una distinción. Según afirma, lo que las filosofías de la historia van a heredar no son los contenidos ideales del pensamiento cristiano, sino fundamentalmente un lugar vacío, que es la pregunta misma por el sentido de la historia. En última instancia, todo el saber moderno no va a ser más que la serie de los diversos intentos por llenar simbólicamente ese vacío dejado por la quiebra de las escatologías cristianas, es decir, por tornar inteligible —y soportable— un mundo que ha perdido ya toda garantía trascendente, sin lograrlo nunca completamente; es decir, sin poder velar totalmente el carácter arbitrario (siempre humano... demasiado humano) de toda atribución de Sentido[4]. Sin Dios, éste tampoco podrá sostenerse. Y esto nos retrotrae a la pregunta original: ¿cuál es, en este contexto, el sentido de la escritura de la historia? Más concretamente, ¿cuál es el sentido de la historia, como *rerum gestorum,* en una era postsecular; es decir, una vez perdido todo sentido como *res gestae?*

II. EL SENTIDO LUEGO DEL SENTIDO

La primera pregunta que surge aquí es, ¿qué significa que vivimos en una era postsecular? Esta pregunta nos lleva, a su vez, a otra anterior: ¿qué entendemos por una era secular? Aquí es necesario un nuevo desglose conceptual. Cuando afirmamos (o afirmábamos) que vivimos (o vivíamos) en una era secular, no nos referimos (o referíamos) a cambios ocurridos en el nivel de las creencias o las ideas de los sujetos, sino en el de sus condiciones objetivas de enunciación, esto es, en el horizonte de inteligibilidad en el que dichas cre-

---

[4] Véase Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit. Erneuerte Ausgabe,* Fráncfort, Suhrkamp, 1999. Sobre el mismo, véase Palti, *Aporías. Tiempo, modernidad, historia, sujeto, nación, ley,* Buenos Aires, Alianza, 2001.

encias se insertan y del que toman su significado. De hecho, la mayor parte de la población hoy cree en Dios y tiene ideas religiosas. Si nos atenemos a las estadísticas, deberíamos concluir que nuestro mundo no dista tanto del siglo XIII. Y, no obstante, sabemos que no es así, que «Dios ha muerto». El punto es que ésta no es una cuestión estadística (¿qué porcentaje de la población debe creer, o dejar de creer, para poder decir que vivimos en un mundo secular?); ni algo que remita estrictamente a las ideas de los sujetos. En efecto, no es en el plano de las creencias subjetivas en el que podemos encontrar el significado de los cambios conceptuales que acarreó el «desencantamiento del mundo» ocurrido con la llegada de la modernidad.

¿Qué es, pues, lo que nos permite hablar de una «era secular»? Es el hecho de que, a partir de determinado momento, más allá (o más acá) de las creencias de los sujetos, nuestro mundo ya no funcionará sobre la base del presupuesto de la existencia de Dios. Ferdinand Laplace (el astrónomo líder de la Francia de fines del siglo XVIII, quien completa el sistema astronómico newtoniano) expresó esto muy bien. Cuando Napoleón lo increpa reclamándole que en su sistema no había ya lugar para Dios, Laplace le respondería: «Ésa es una hipótesis de la que puedo prescindir». Y, en efecto, cuando afirmaba eso, Dios se había convertido ya en una hipótesis de la que se podía prescindir, se había revelado que tanto el mundo natural como social podían sostenerse por sí mismos, sin necesidad de una garantía y sanción trascendente; algo que no fue sencillo de descubrir, ni era del todo claro siquiera que fuera a verificarse.

Ése, en efecto, va a ser el resultado de un largo proceso histórico. La pregunta de cómo es posible vivir sin Dios, cómo es posible sostener la vida colectiva abandonada de Su mano, privada de toda tutela y guía providencial, arrojados, en fin, a una existencia puramente animal, es una pregunta que atormentó a Europa durante dos siglos. ¿Se puede vivir sin Dios? Es el siglo XIX el que hallará finalmente la respuesta. Es entonces cuando se desarrollará aquella serie de cultos laicos (la Nación, la Libertad, la Historia, la Revolución, etc.) que vendrán a colocarse en el lugar que dejó vacante la muerte de Dios. Éstos funcionarán como sus remedos seculares proveyendo un Sentido al mundo y a la historia (justificando así su estudio). La historia conceptual que propone Koselleck no es sino el análisis de las huellas lingüísticas de esta mutación intelectual, que se denuncia en la singularización de una serie de términos (el paso de los derechos

a la justicia, de las libertades a la libertad, de las historias a la historia, etc.). Éstos se convertirán entonces en sustantivos colectivos singulares que desplegarán de por sí su propia temporalidad (como se observa, por ejemplo, en la expresión «el trabajo de la historia»).

Podemos volver ahora a la pregunta ¿qué significa, pues, que vivimos en una era *postsecular?* Nuevamente, esto no remite al plano de las creencias subjetivas, sino al fenómeno de dislocación objetiva de esos horizontes de sentido que servían de soporte a la inteligibilidad histórica. Entonces, los historiadores descubrirán que la nación no es más que un invento reciente y relativamente arbitrario, la historia, una construcción narrativa, y así sucesivamente. No se trata tanto de que los sujetos hayan mutado sus creencias como del hecho de que las propias condiciones de articulación pública de esos discursos tienden a revelar su precariedad. También los ideales de libertad, democracia, etc. desnudarán pronto su trasfondo aporético[5]; encontrarán siempre, y demasiado cerca, sus límites inherentes, sus premisas negadas. En fin, privados de toda garantía trascendente, estas proyecciones de sentido no podrán evitar verse confrontadas con la evidencia de la radical contingencia (arbitrariedad) de sus orígenes y fundamentos, su sinsentido último. Esto define, precisamente, lo que podemos llamar el «segundo desencantamiento del mundo». Que vivimos en un mundo postsecular significa que no sólo Dios nos ha abandonado, sino que sus remedos seculares (la libertad, la nación, la democracia, la justicia, la historia) han perdido también su eficacia como dadores primitivos de sentido (como conceptos articuladores de *mundos)*. Llegado a este punto, sin embargo, es necesario otro desglose conceptual.

Este «segundo desencantamiento del mundo» atravesará, en realidad, dos umbrales sucesivos, los cuales cabe discernir. A lo que asistimos hoy es, más precisamente, al fin del siglo XX. ¿Qué es ese siglo XX al que aquí nos referimos? Es lo que en un trabajo reciente Alain Badiou definió como el siglo de la «pasión por lo Real»[6]. Y esto lo distingue radicalmente del modo en que el siglo XIX se confrontó a la pregunta por el sentido del mundo y la historia, una vez privados ya de todo sentido trascendente. El siglo XIX fue, básicamente, un siglo de confianza en la marcha espontánea de la histo-

---

[5] Sobre el trasfondo aporético de las categorías políticas modernas, véase Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político,* Buenos Aires, FCE, 2003.

[6] Alain Badiou, *El siglo,* Buenos Aires, Manantial, 2005.

ria, en que el desenvolvimiento de sus mismas tendencias y fuerzas inmanentes conduciría por sí a la realización de aquellos fines que le estaban, supuestamente, adosados. Su realización se pensaba siempre, sin embargo, como proyectada hacia un horizonte futuro, más o menos vago. El siglo XX aparecerá, en cambio, como aquel en el que el advenimiento de ese horizonte último de sentido se habría vuelto inminente, el momento en que las proyecciones utópicas debían dar cuenta finalmente de su realidad. Pero su ejecución supondría ahora una acción subjetiva, la que pasaría entonces a colocarse en un primer plano. El Sentido se había vuelto así al mismo tiempo más urgente y menos seguro. Su realización ya no será algo ineluctable; su necesidad no se encuentra ya inscrita en su propio concepto. En suma, el fin del siglo XIX señalará también el momento de la quiebra de la *objetividad* del Sentido.

El contenido trágico del siglo XX va a estar dado, precisamente, por esta necesidad de proyectar ilusiones de sentido privadas ya de la transparencia que le ofrecía una filosofía de la historia, de un modelo teleológico de desarrollo sobre el que sustentarse. Encontramos aquí el primer umbral por el que habrá de atravesar este tránsito hacia el nuevo mundo postsecular. Quedará todavía uno más, que es, precisamente, el que nos encontramos hoy recorriendo. Entonces habrá de romperse finalmente ese tipo de dialéctica trágica que nos acompañó a lo largo del siglo XX. Lo que marca el tránsito a nuestra era postsecular es el hecho de que hoy van a verse minadas también aquellas proyecciones de horizontes de sentido ligadas a una afirmación subjetiva de los valores. Hay que decir, retrospectivamente, que éstas eran ya constitutivamente precarias. Así como sin Dios tampoco podría sostenerse la Verdad, sin una Verdad, privado del sustento de objetividad que le proveían los marcos teleológicos, el accionar intencional subjetivo, erigido en soporte último del Sentido, tampoco podría sostener por sí mismo el peso de investir valorativamente un mundo y un devenir despojados ya de todo sentido trascendente o contenido ético. El fin del siglo XX marcará, finalmente, el momento de la quiebra, no sólo de la objetividad del Sentido, sino del Sentido mismo[7].

Llegado a este punto el accionar colectivo se verá vaciado de sustento, es decir, privado tanto de garantía objetiva como de soporte

[7] Entonces la idea de que los hombres hacen la historia se revelaría no menos mítica que la de la objetividad del sentido. Para el siglo XX, la idea de una historia que

subjetivo. Pero también —y es esto lo que distingue este segundo desencantamiento del mundo respecto del anterior— es en ese momento en que descubrimos que, aun así, tampoco podemos desprendernos de él (del Sentido). Precisamente, porque la única forma de hacerlo sería hallando una Verdad, que es, justamente, lo que hoy se ha vuelto inviable. Se da así la paradoja de que es la misma quiebra del Sentido la que nos obliga a perseverar en él. La diferencia fundamental que distingue nuestra época postsecular respecto de la anterior era secular es, en fin, que el Sentido, a diferencia de Dios, *no es una hipótesis de la que podamos prescindir*. Encontramos aquí, pues, la formulación más precisa de la pregunta respecto de qué significa pensar históricamente en una era postsecular. La misma se traduce en la de cuál es ese sentido que se abre luego de la quiebra del Sentido, cuál es la forma de pensamiento histórico que nace o a que da lugar una era en la que no sólo Dios nos ha abandonado, sino que también todos sus remedos seculares han perdido su anterior eficacia, pero que, aun entonces, según descubrimos, no podemos desprendernos de toda ilusión de sentido, sin que podamos tampoco ya creer en él (en definitiva, el de la creación de mitos, de ilusiones de sentido, es uno de esos juegos en que no se puede decir su nombre: en el momento en que se hace, se termina el juego).

III. EL FIN DEL HISTORIADOR DESPUÉS DEL FIN DE LA HISTORIA

Lo dicho anteriormente nos permite comprender cómo se reformulará hoy la propia pregunta por el sentido de la historia. La misma cabe traducirla en la de cuál es el sentido de la escritura histórica una vez que se ha quebrado toda ilusión de sentido desde que ésta se ha vuelto manifiesto su carácter como tal, cuál es el sentido que

---

realiza de por sí aquellos fines que se encontrarían asociados a su mismo concepto representaría un ilusión antropomórfica, es decir, resultaría de la proyección sobre ella de una facultad propia de la acción intencional subjetiva. Lo que se descubre ahora es que esta afirmación contiene también una cierta forma de ilusión antropomórfica, que proyecta al plano histórico experiencias propias del ámbito privado de los sujetos. De este modo, simplemente pone al *hombre* en lugar de la *historia* como una suerte de dador trascendental de sentido. En última instancia, ésta supone aun también la existencia de aquella entidad a la que el hombre supuestamente tendría a su cargo constituir, a saber: de una *historia,* esto es, la idea de la misma como un sustantivo colectivo singular.

viene después del Sentido. Es en este marco que se vuelve comprensible, o que cabría abordar aquella otra respecto de cuál es el fin de los historiadores después del fin de la historia. Quien propone una respuesta a esta pregunta es Zygmunt Bauman. En su libro *Legisladores e intérpretes* afirma que, una vez quebrados los presupuestos teleológicos y rotas las ilusiones de cientificidad de la historia, la función del historiador ya no sería verdaderamente tratar de descubrir los fines a los cuales supuestamente ésta se orienta (idea que sería vista ahora como una mera versión secularizada del designio providencial), sino algo mucho más modesto: ampliar nuestro horizonte cultural oficiando de traductor, de intérprete; en fin, poniéndonos en contacto con aquellas culturas y realidades que nos resultan por completo extrañas[8]. Pero, para volvernos familiares, esas culturas y realidades extrañas deben al mismo tiempo volver extraño lo familiar, es decir, despojar el velo de naturalidad con que nuestras creencias y realidades presentes se nos aparecen. Llegamos así a la cita de Wineburg que abre esta convocatoria. Como señala allí dicho autor:

> No es fácil sortear la tensión entre el pasado familiar, que hace que el mismo se muestre relevante para nuestras necesidades presentes, y el pasado extraño, cuya aplicabilidad no se nos hace manifiesta de un modo inmediato. Si tal tensión existe es, en última instancia, porque ambos aspectos de la historia son al mismo tiempo esenciales e irreductibles entre sí. Por una parte, necesitamos sentir el parentesco con la gente que estudiamos, pues es precisamente esto lo que compromete nuestro interés y nos hace sentir en conexión, terminamos viéndonos como herederos de una tradición que nos proporciona amarraduras y seguridad ante la transitoriedad del mundo moderno. Pero esto es sólo la mitad de la historia, para desarrollar el completo, las cualidades humanizadoras de la historia, o para servirnos de la capacidad de la historia de, en palabras de Carl Degler, «expandir nuestra concepción y nuestra comprensión de lo que significa ser humana necesitamos dar con el pasado menos distante, un pasado menos distante de nosotros en el tiempo que modos de pensamiento y de organización social». Es éste un pasado que nos deja al principio perplejos o lo que es peor simplemente aburridos, el que más necesitamos y queremos llegar a comprender que cada uno de nosotros es más que el puñado de etiquetas que nos son

[8] Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes. Sobre la modernidad, la posmodernidad y los intelectuales,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

adjudicadas al nacer. El encuentro sostenido con el pasado menos familiar nos enseña a apreciar las limitaciones de nuestra breve estancia en el planeta y nos permite convertirnos en miembros de la totalidad de la especie humana, paradójicamente puede que la relevancia del pasado se encuentre precisamente en lo que nos choca por su misión y relevancia[9].

Desde esta perspectiva, el sentido que se encontraría en la historia a partir de que se ha quebrado toda ilusión de sentido, que se ha revelado su carácter ilusorio, consistiría en el hecho de que, al confrontarnos con este vacío de sentido, con la contingencia de los fundamentos de nuestros modos de convivencia colectiva, nos permitiría minar las identidades sustantivas y desarrollar un sentido de tolerancia hacia el otro, hacia el que nos es extraño, que es el presupuesto de una democracia pluralista. De este modo, se abrirían las puertas a una forma inversa de complicidad entre saber histórico y vida, entre el ámbito fáctico y el reino de los valores. Ya no es la misión de la historia, como *rerum gestorum,* crear sentidos ilusorios de comunidad imaginada sino de revelarla justamente como tal. Y es esto lo que alinearía la escritura histórica en una dirección democrática. Así, paradójicamente, el horizonte hacia el cual habría de orientarse el pensamiento histórico en este último fin de siglo tomará su sentido ya no a partir de la búsqueda de la afirmación de alguna Verdad, sino de la desestabilización de toda ilusión de Verdad. El punto, sin embargo, es que tampoco esta respuesta podrá escapar de la paradoja.

Esta perspectiva del historiador como intérprete plantea, básicamente, dos dilemas. En primer lugar, como se descubre en la cita de Wineburg, la misma presupone la posibilidad de un distanciamiento respecto de nuestras certidumbres presentes, de alcanzar un punto arquimédico desde el cual acceder a aquello que nos es extraño como tal, es decir, sin reducirlo a lo que nos es familiar, sin simplemente proyectar nuestras propias creencias sobre él. En definitiva, presupone un concepto de Verdad (neutralidad) que la misma quiebra de los supuestos teleológicos a que la disciplina histórica debe su origen hace hoy imposible de sostener. Así, la propia dislocación de los teleologismos que abre las puertas a la idea del histo-

---

[9] S. Wineburg, *Historical Thinking and Other Unnatural Acts,* Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 5-7.

riador como intérprete va a ser también lo que va a minar el supuesto en que esta idea se funda. En fin, como decíamos, sin el sustento de objetividad que proveían los marcos teleológicos, las proyecciones subjetivas de sentido se volverían constitutivamente precarias. Y esto nos lleva al segundo de los dilemas mencionados.

Éste es un dilema inverso al anterior, pero resulta de él tan pronto como nos interrogamos respecto de los fundamentos del tipo de orientaciones normativas que de tal visión se desprendería. Aquí cabe distinguir dos aspectos. El primero nos devuelve a la cuestión respecto de cuál es el sustento de objetividad en el que se sostienen esas afirmaciones subjetivas de valores; esto es, qué permite al historiador, una vez despojado del aura de la posesión de un saber alegadamente objetivo y neutral, erigirse en portador de sentidos, capacitado, por lo tanto, para dictaminar autoritativamente con respecto a los modos deseables de convivencia colectiva. Dicho de otro modo, aun cuando aceptemos la tolerancia, la democracia pluralista, etc., como valores que los historiadores debemos propugnar (algo, sin duda, profundamente encomiable), la pregunta que inmediatamente ello hace surgir es: ¿dónde queda aquí la historia?, esto es, ¿qué distinguiría hoy a la escritura histórica de cualquier otra forma de intervención política?, ¿cuál es el suelo particular de objetividad en que se sustenta su predicamento? En fin, sin poder ya invocar una Verdad histórica, un *fin de la historia* en función del cual hablar, no parece quedar lugar para un fin de los historiadores *en tanto que tales*.

Según vemos, así como la pregunta sobre el *fin de los historiadores* sólo habría de plantearse en la medida en que se disipe la ilusión teleológica de un *fin de la historia,* lo cierto es que, inversamente, sin un *fin de la historia* no resultaría ya tampoco concebible un *fin de los historiadores*. El segundo aspecto dilemático antes señalado se desprende, a su vez, de ahí. El mismo nos conduce a la cuestión, aun más radical, de hasta qué punto es cierto que el socavamiento de las identidades llevará realmente a un mayor pluralismo y no terminará, por el contrario, conduciendo a la anomia, a la revelación del total sinsentido de nuestra existencia colectiva; si no nos hunde definitivamente en una existencia mecánica, fantasmática, repetitiva; en fin, si no habría aquí que volver otra vez a Nietzsche y a su idea de la incompatibilidad entre historia y vida; es decir, si la revelación de la contingencia de fundamentos de nuestra existencia y valores presentes, lejos de resultar en una cultura más pluralista

y democrática, es destructiva de todo sentido de comunidad. De algún modo, se invierte la problemática recién planteada. La pregunta que surge ahora respecto de la misión de la escritura histórica es la de si la misma, más que desnudar las ilusiones del sentido, no debería servir para crear sentidos de comunidad, es decir, construir mitos de identidad, en un momento en que, sin embargo, se sabe ya que son tales y que, por lo tanto, no podemos creer en ellos. Y esto nos devuelve a nuestro dilema inicial: cómo construir ilusiones de sentido una vez que se revelan que son tales; ilusiones, por lo tanto, privadas ya tanto de sustento objetivo como de soporte subjetivo; pero que, aun así, descubrimos, no podemos escapar de ellas. Encontramos así, finalmente, el rasgo fundamental que define el nuevo escenario histórico-conceptual presente, y genera un tipo de dialéctica trágica ya muy distinta de la propia del siglo XX. Éste consiste, justamente, en que tiende a desnudar como ilusorio no sólo todo afán de Verdad, sino también, y fundamentalmente —la ilusión última, la más propia a nuestra era postsecular—, de la creencia en que tal revelación del carácter ilusorio de toda Verdad nos libre finalmente de la presión de su búsqueda, de que podamos entonces por fin prescindir de ella[10].

[10] La estructura de pensamiento a la que da lugar una era postsecular es el tema que desarrollo en mi libro *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su «crisis»*, Buenos Aires, FCE, 2005.

3. LA HISTORIA Y LOS HISTORIADORES TRAS LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Miguel Ángel Cabrera*

I

El propósito de este breve ensayo es atraer la atención sobre algunos de los efectos epistemológicos que la denominada *crisis de la modernidad* está teniendo sobre el campo de los estudios históricos. En particular, me propongo ocuparme de la cuestión de las implicaciones que se derivan de dicha crisis a la hora de definir la función y el papel que les corresponde desempeñar a la historia y a los historiadores en el momento actual. Una de las principales consecuencias de la pérdida de pujanza de la visión moderna del mundo y de la historia humanas ha sido, precisamente, que nos está obligando a reconsiderar en profundidad las funciones prácticas que han sido tradicionalmente atribuidas a la investigación histórica y el papel que los propios historiadores se han arrogado en este terreno.

Con el término «crisis de la modernidad» me refiero a la creciente puesta en duda de que la concepción moderna del mundo humano, así como las categorías básicas sobre las que esa concepción se asienta —entre ellas, destacadamente, las de individuo y sociedad—, constituyan descripciones fieles de fenómenos realmente existentes. De igual modo que ha sido puesto en entredicho que la descripción moderna del cambio histórico se corresponda efectivamente con el curso real de la historia humana. Durante largo tiempo, la concepción moderna y sus categorías subyacentes habían sido tomadas como representaciones conceptuales, respectivamente, de procesos objetivos y de entidades naturales. Y de ahí que dichas categorías no sólo hayan operado como guías y marcos normativos de

* Profesor de la Universidad de La Laguna.

la acción, sino que además hayan sido utilizadas como herramientas analíticas en el estudio de los asuntos humanos. En los últimos años, sin embargo, se ha ido abriendo paso la convicción de que la imagen moderna del mundo y los supuestos que la sustentan no son representaciones de una realidad objetiva, sino más bien formas culturalmente específicas, propias de la modernidad occidental, de concebir, conceptualizar y conferir sentido a la interacción entre los seres humanos. Como consecuencia de este desencantamiento de la modernidad y de esta desnaturalización de sus categorías fundadoras, éstas han comenzado a perder su anterior capacidad teórica, al tiempo que se debilitaba su eficacia como guías y fuentes de legitimación de la práctica.

En el caso particular de la disciplina histórica, dado que los historiadores habían venido haciendo regularmente uso, en sus investigaciones, de las categorías modernas como conceptos analíticos, esa desnaturalización no podía dejar de generar un clima de crisis epistemológica. Es decir, de pérdida de confianza en la capacidad de dichas categorías para operar como medios conceptuales de obtención de un conocimiento positivo sobre la realidad humana. La historia tradicional había conceptualizado a los actores históricos como *individuos* o sujetos racionales autónomos, mientras que la historia social partía de la premisa de que la interacción humana constituía una *sociedad,* esto es, una estructura objetiva que determinaba causalmente la conciencia, la identidad y la conducta de los agentes. En ambos casos se considera que las respectivas categorías hacen referencia a entidades realmente existentes y que, por tanto, cuando son empleadas como herramientas analíticas en el estudio de la realidad histórica se obtiene un conocimiento de dicha realidad que es objetivo o científico. Aunque se trate siempre de un conocimiento perfectible y provisional.

Es en razón de ello que los historiadores han atribuido a su disciplina la función de proporcionar un conocimiento sobre la realidad del mundo humano que, dado su carácter objetivo, puede ser utilizado para diseñar y orientar la práctica de manera eficaz. Ya sea como *magistra vitae,* como ciencia de la naturaleza humana o como ciencia social discernidora de leyes objetivas, ésa ha sido la función atribuida a la investigación histórica durante la modernidad y a ella se han consagrado los historiadores, en su papel de expertos en asuntos humanos. El mismo papel que se han arrogado otros estudiosos, encua-

drados en las denominas ciencias sociales. Por supuesto, a la disciplina histórica se le han atribuido también otras funciones, entre ellas la de preservar la memoria del pasado, la de fomentar diversos sentimientos de pertenencia identitaria o la de contribuir a la defensa de alguna causa política. Pero éstas son funciones de rango inferior. Ha sido la producción de conocimiento objetivo susceptible de utilización práctica la función más cualificada y apreciada y, por tanto, la aspiración suprema de los propios historiadores, para la que se han considerado debidamente capacitados. Esta aspiración ha sido particularmente explícita y robusta en el caso de los historiadores sociales, tanto los de orientación «Annalista» como, sobre todo, los pertenecientes a la corriente marxista. Al mismo tiempo que el recurso al conocimiento histórico como fundamento a la hora de diseñar y emprender diversas iniciativas prácticas y proyectos políticos ha estado a la orden del día durante los dos últimos siglos, como por ejemplo en las revoluciones liberales, democráticas y socialistas o en el proceso de instauración del Estado del bienestar.

II

La actual crisis de la modernidad ha alentado, sin embargo, como digo, la convicción de que la concepción moderna del mundo y de la historia humanos no constituye una representación teórica de la realidad, sino que se trata más bien de un *imaginario*[1]. Lo que este término, de uso cada vez más frecuente, sugiere es que las categorías modernas no nacieron como resultado de un descubrimiento o

---

[1] Mi exposición sobre la genealogía y evolución del imaginario (o discurso) moderno se inspira ampliamente en Charles Taylor, *Imaginarios sociales modernos,* Barcelona, Paidós, 2006. He tenido también en cuenta la obra de autores como Keith M. Baker [«Enlightenment and the institution of society: notes for a conceptual history», en Sudipta Kaviraj y Sunil Khilnani (eds.), *Civil society. History and possibilities,* Cambridge, Cambridge University Press, 2001, pp. 84-104], David Bell [«Nation et patrie, société et civilisation. Transformations du vocabulaire social français, 1700-1789», en Laurence Kaufmann y Jacques Guilhaumou (dirs.), *L'invention de la société. Nominalisme politique et science sociale au XVIIIe siècle*, París, EHESS, 2003, pp. 99-120] y Mary Poovey [«The liberal civil subject and the social in Eighteenth-century British moral Philosophy», *Public Culture*, núm. 14, 1 (2002), pp. 125-145. Trad. cast.: «Lo social y el sujeto civil liberal en la filosofía moral británica del siglo XVIII», *Ayer*, núm. 62, 2 (2006), pp. 139-164].

de un avance en el conocimiento de la realidad humana, sino que tienen un origen diferente. Según la versión que el propio discurso moderno ofrece de su génesis histórica, la concepción moderna y sus categorías nacieron de la observación atenta y metódica de la realidad humana, propiciada por el declive de la visión religiosa providencialista, que hasta ese momento había distorsionado la percepción de dicha realidad y constituido un obstáculo para su conocimiento. Según esta versión, a medida que el velo religioso que se interponía entre el observador y la realidad se fue diluyendo, esta última se mostró en toda su transparencia. Así, se habría descubierto la existencia de la naturaleza humana y de un agente humano natural (el individuo) y, consiguientemente, se pudo desentrañar el origen y la lógica de funcionamiento de la interacción y de las instituciones humanas: éstas no eran más que la proyección de los atributos, las propensiones instintivas y la capacidad racional de los seres humanos.

Posteriormente, a partir del siglo XIX, la categoría de naturaleza humana fue sometida a crítica por parte de los teóricos materialistas, que negaron su existencia y la presentaron como una mera expresión ideológica de la clase media en ascenso que igualmente distorsionaba y dificultaba la percepción de la realidad. En este caso, según reza la versión materialista del discurso moderno, a medida que la interferencia distorsionadora de la ideología individualista burguesa fue siendo vencida, la realidad humana pudo emerger, ahora sí, en toda su transparencia. De este modo, se habría podido constatar que la interacción humana constituía una estructura social —una *sociedad*— dotada de un mecanismo objetivo de funcionamiento y de cambio, que determinaba las acciones de los sujetos —que pasan a ser concebidos, por tanto, como sujetos sociales e históricos— y que era el origen causal de las ideas e instituciones humanas.

Tanto la crisis de la modernidad como la investigación histórica estimulada por ella están poniendo de manifiesto, sin embargo, que la concepción moderna del mundo humano, en cualquiera de sus dos variantes, tiene una génesis diferente y no puede ser considerada, por tanto, de naturaleza representacional. Dicha concepción no tiene su origen en la mera observación de la realidad humana, sino que surgió más bien como resultado de la reconceptualización o resignificación de dicha realidad mediante una nueva matriz catego-

rial o imaginario. Dicho en términos foucaultianos, lo que se produjo con el advenimiento de la modernidad no fue un descubrimiento, sino una transformación de la comprensión[2]. Las categorías modernas nacieron como consecuencia de la secularización conceptual de la esfera terrenal humana provocada por el declive del imaginario providencialista prevaleciente con anterioridad. Como exponen Taylor y Bell, cuando las guerras de religión socavaron la vigencia de este imaginario, se hizo necesario buscar un nuevo fundamento ontológico de la acción y las instituciones humanas. Éste se encontró en la categoría de naturaleza humana (reverso conceptual de la categoría de providencia divina) y en la consiguiente autonomización de la vida terrenal con respecto al designio divino. La categoría de naturaleza humana devino, entonces, de manera creciente, fuerza generadora, fuente de legitimación y criterio normativo de numerosas prácticas e instituciones (como el mercado, la opinión pública o el sistema político representativo), al tiempo que comenzó a ser utilizada como concepto analítico en el estudio de los asuntos humanos. A este respecto, el supuesto de que la acción humana y las relaciones e instituciones resultantes de ella son una proyección de los atributos y propensiones naturales de los seres humanos y que su origen causal se encuentra, en consecuencia, en las motivaciones e intenciones de los actores históricos se convirtió en la premisa teórica primordial de la nueva «ciencia del hombre».

Una vez establecida la categoría de individuo o sujeto racional se hizo concebible, asimismo, la existencia de una esfera situada más allá del individuo y autónoma con respecto a éste. De este modo, las regularidades que presentaba la interacción humana, que al principio habían sido consideradas como un orden espontáneo engendrado por las acciones de los individuos, fue posteriormente reconceptualizado como un sistema objetivo que preexistía a dichas acciones y las determinaba[3]. Esta segunda mutación conceptual se aceleró a partir de comienzos del siglo XIX, a medida que los efectos de la puesta en práctica de los principios individualistas defraudaban las expectativas de armonía social inicialmente previstas y pro-

[2] Noam Chomsky y Michel Foucault, *La naturaleza humana: justicia versus poder,* Buenos Aires, Katz Editores, 2006, p. 28.

[3] Este proceso de mutación conceptual aparece explicado en Marcel Gauchet, «De l'avènement de l'individu a la découverte de la société», *Annales, ESC,* núm. 34 (1979), pp. 451-463.

metidas. La disonancia entre esas expectativas y los resultados reales socavó teóricamente la categoría de individuo y alentó la búsqueda de un nuevo fundamento ontológico. Éste se encontró en la categoría de sociedad o lo social, que devino entonces fuente generadora y legitimadora de prácticas y herramienta analítica primordial de la naciente «ciencia social»[4].

III

El que las categorías de individuo y de sociedad nacieran de una resignificación de la realidad provocada por una ruptura o discontinuidad del imaginario implica que no pueden ser consideradas como representaciones conceptuales de entidades o fenómenos realmente existentes. Al contrario, esas categorías no serían más que formas históricamente específicas, propias de la modernidad occidental, de concebir, ordenar y dotar de sentido a los hechos de la realidad humana. Ésta es la razón de que la crisis de la modernidad haya desencadenado una crisis epistemológica en el seno de la historia y de las denominadas ciencias sociales. Pues si, efectivamente, los conceptos centrales de la investigación histórica han resultado ser no componentes de una teoría, sino piezas de un imaginario, entonces hemos de reconsiderar en profundidad la naturaleza de los saberes producidos mediante la aplicación de tales conceptos. De igual modo que hemos de ofrecer una explicación diferente de la capacidad de dichos conceptos para generar prácticas e instituciones y, por consiguiente, de la influencia ejercida por los historiadores (y otros expertos afines) sobre las acciones de los sujetos.

Con respecto a la primera cuestión, el supuesto previo de que la investigación histórica proporciona un conocimiento objetivo de la realidad se ve gravemente dañado una vez que se pone de manifiesto que los conceptos analíticos utilizados no son entidades teóricas, sino componentes de un imaginario. Si éste es el caso, entonces la aplicación de tales conceptos al estudio de la realidad histórica no puede tener como resultado un mero conocimiento de ésta. Por el

---

[4] Para una exposición más detallada sobre la genealogía de la categoría de sociedad, véase Miguel Ángel Cabrera y Álvaro Santana Acuña, «De la historia social a la historia de lo social», *Ayer*, núm. 62 (2006), pp. 168-187.

contrario, toda investigación histórica entrañaría siempre, en mayor o menor medida, una operación de *construcción significativa* de dicha realidad. Es decir, entrañaría la elaboración de una imagen de la realidad que es una forma culturalmente específica de ver ésta inducida por la mediación de un cierto imaginario. Lo que el historiador hace no es simplemente reproducir, describir o representar conceptualmente la realidad, sino conferirle un cierto significado en razón del imaginario en el que está inmerso. Cuando el historiador interpreta, explica o conceptualiza los hechos reales no está dando cuenta de las propiedades objetivas de esos hechos, sino imponiéndoles un significado en razón de los parámetros categoriales de que hace uso en cada caso. El que, por ejemplo, ciertos hechos hayan sido conceptualizados como episodios del progreso de la humanidad, de la revolución burguesa o de la lucha de clases no es algo que esté implícito en los hechos mismos, sino que son los significados que éstos adquieren al ser aprehendidos mediante las correspondientes categorías, suministradas por el imaginario moderno, de progreso, revolución y clase. Así pues, aunque los historiadores hayan creído que estaban limitándose a producir conocimiento sobre la realidad histórica, de hecho estaban también contribuyendo a transmitir y ejecutar la retórica conceptual del imaginario moderno y, por tanto, coadyuvando a su reproducción práctica.

Pese a todo ello, sin embargo, la obra de los historiadores ha ejercido, durante los últimos dos siglos, una influencia patente sobre la práctica humana y ha operado efectivamente como guía de ésta. Las explicaciones e interpretaciones históricas han influido en las decisiones tomadas por numerosas personas y grupos, han contribuido a definir las expectativas, aspiraciones y metas de éstos, han sido tenidas en cuenta a la hora de diseñar las estrategias de acción y se ha apelado a ellas para justificar y legitimar la práctica. Instituciones, sistemas políticos, ordenamientos económicos, acciones de protesta, iniciativas revolucionarias o modelos de vida se han fundado, en mayor o menor grado, en los saberes proporcionados por la investigación histórica. Los historiadores han desempeñado efectivamente, en la proporción que les ha correspondido, el papel de orientadores de la práctica humana.

Pero si toda investigación histórica entraña una construcción significativa de la realidad, y no un mero conocimiento de ésta, ¿cómo se explica la eficacia práctica de la historia, su capacidad

para influir en la práctica humana y orientarla? Con anterioridad, como he indicado, esa eficacia era atribuida a su condición de productora de conocimiento objetivo sobre la realidad. La crisis de la modernidad y la simultánea desnaturalización teórica de las categorías modernas han puesto de manifiesto, sin embargo, que la eficacia práctica de la historia no es atribuible a esa condición (al menos de manera exclusiva). Al contrario, la influencia que la historia y otras disciplinas ocupadas en el estudio de los asuntos humanos han ejercido sobre las acciones de los sujetos se ha debido a que ha sido uno de los medios, entre otros, a través del cual el imaginario moderno se ha desplegado epistemológicamente y se ha proyectado en prácticas y en instituciones humanas. Junto con las denominadas ciencias sociales, la historia ha operado como una de las correas de transmisión entre el imaginario moderno y la acción humana. Aunque los historiadores han pretendido ser únicamente proveedores de conocimiento, en realidad lo que han estado proporcionando a los agentes han sido construcciones significativas forjadas en el crisol del imaginario moderno que éstos, a su vez, han utilizado para diseñar, legitimar y dar sentido a sus estrategias de acción. Se podría decir, por tanto, que la eficacia práctica de la investigación histórica no ha sido de naturaleza objetiva, sino más bien de naturaleza *retórica*. De modo que si las explicaciones históricas basadas en categorías como las de individuo y sociedad han influido sobre la práctica humana no se ha debido a que las correspondientes entidades objetivas, la naturaleza humana y la estructura social, existan y hayan ejercido su determinación causal. Se ha debido más bien a que las propias categorías de naturaleza humana y de estructura social, una vez establecidas culturalmente, poseen la capacidad de proyectarse en prácticas y de contribuir, con su mediación cognitiva, a generar ciertos cursos de acción. Y así lo han hecho, durante los últimos dos siglos, a través, entre otros, de medios como la disciplina histórica.

IV

La crisis epistemológica de la modernidad parece intensificarse con el paso del tiempo, a medida que las diversas disciplinas de conocimiento tienen que hacer frente a la explicación de situaciones no previstas, como ocurre con la actual inversión del proceso de ex-

pansión de la cultura occidental y la consiguiente revitalización de las diferencias culturales. Recordemos que la referida crisis se manifestó primeramente en forma de un desencanto moral, que afloró sobre todo en el ámbito de la reflexión y el debate filosóficos. En ese primer momento, el objeto de cuestionamiento crítico fue la filosofía moderna de la historia y su presentación de la historia humana como un curso unitario regido por el progreso. La puesta en duda de que la historia de la humanidad consistía en un movimiento de avance civilizatorio y de perfeccionamiento moral arreció a lo largo de la segunda mitad del siglo XX, alimentada por fenómenos de una enorme densidad moral como el holocausto, la bomba atómica o las guerras coloniales.

La pérdida de confianza en que la concepción moderna del mundo y sus categorías fueran capaces de dar cuenta de los fenómenos reales observados se hizo patente, asimismo, en el terreno teórico y político, como consecuencia de la frustración de las expectativas de cambio social, particularmente las auspiciadas por la variante socialista del imaginario moderno. Esta variante se asentaba en el supuesto teórico de que la posición que las personas ocupan en la esfera material de las relaciones humanas determina causalmente su identidad, sus intereses y su conducta. En razón de ello, no sólo la desigualdad en las posiciones materiales generaba un conflicto ineludible de intereses entre grupos, sino que los grupos subordinados tenderían objetivamente a rebelarse contra esa situación de desigualdad. De entre esos grupos, la clase obrera, como grupo subordinado característico de la sociedad capitalista, aparecía como el sujeto revolucionario por excelencia. Por último, la convicción de que se disponía de un conocimiento científico de las leyes objetivas que rigen el funcionamiento y el cambio de la interacción humana avalaba la posibilidad de la ingeniería social, esto es, la posibilidad de manipular científicamente dicha interacción e implantar una nueva organización social de manera consciente y planificada.

A medida que transcurría el siglo XX, sin embargo, esas expectativas se desvanecieron, como ya había ocurrido en el siglo XIX con la expectativa de alcanzar la igualdad social mediante la libre competencia entre individuos. Por un lado, la conducta de los grupos subordinados y, en particular, de la clase obrera, no parecía ajustarse a lo prescrito por la teoría. En lugar de rebelarse contra su situación y de actuar como sujetos revolucionarios, los obreros se comportaban

de manera cada vez más acomodaticia y conservadora. La noción de falsa conciencia ayudó durante un tiempo a explicar esa disonancia entre expectativas teóricas y conductas observadas, pero pronto perdió su credibilidad ante la persistencia de la disonancia. Por otro lado, los intentos de creación de un orden social planificado y racional fracasaron. Ambas circunstancias tuvieron un profundo impacto sobre la historia y las denominadas ciencias sociales, acrecentando la desconfianza en la capacidad epistemológica de los conceptos modernos.

Esa desconfianza se ha visto acrecentada aún más, como dije, por la irrupción de otro fenómeno imprevisto, la creciente irreductibilidad de las diferencias culturales. Las categorías modernas tienden epistemológicamente a la universalidad. Dado que se conciben a sí mismas como representaciones teóricas o conceptuales de entidades naturales y objetivas (como la naturaleza humana o la estructura social), dichas categorías aspiran a ser de aplicación universal en el estudio de los asuntos humanos. O bien todos los seres humanos aparecían, con independencia de su contexto cultural, como sujetos racionales autónomos o bien todo agrupamiento humano parecía constituir una estructura social. Y, por tanto, ambas categorías eran susceptibles de ser aplicadas analíticamente a cualquier situación histórica, incluidas aquellas situaciones ajenas a la modernidad occidental. Esta pretensión se vio alimentada y avalada, durante mucho tiempo, por la expansión de la cultura occidental sobre el resto del planeta y la creciente homogeneización de las formas de vida resultante de ella. La historia real parecía mostrar que, efectivamente, la historia de la humanidad era un proceso unitario y que las categorías modernas occidentales estaban en consonancia con la esencia natural de los seres humanos y de sus relaciones.

El hecho, sin embargo, de que en los últimos años el proceso de homogeneización cultural se haya desacelerado, que la resistencia a la occidentalización se haya intensificado y que los movimientos de afirmación de la diferencia cultural se hayan fortalecido ha alentado la desconfianza en la universalidad epistemológica de las categorías occidentales. Lo que se discute, a este respecto, es si mediante las categorías cognitivas modernas es o no posible comprender y explicar formas de identidad y de conducta pertenecientes a contextos culturales distintos del moderno occidental. Mientras el discurso moderno se mantuvo pujante y el movimiento de occidentalización avanzaba, apenas unas pocas voces pusieron en duda esa universali-

dad epistemológica. Formas de identidad como las de individuo racional y sujeto social y reacciones consideradas como propensiones humanas naturales o socialmente inducidas (como la resistencia contra la subordinación) eran tomadas como constantes universales y ahistóricas que permitían el acceso a la interpretación de las acciones humanas y posibilitaban su explicación. De un tiempo a esta parte, sin embargo, la cuestión de la posibilidad de la comunicación epistemológica intercultural se ha convertido en un tema de reflexión y de debate cada vez más extendido en el ámbito de las denominadas ciencias sociales[5]. Una manifestación señera de esta circunstancia en el campo de los estudios históricos es la aparición y rápida expansión de la historia poscolonial y los estudios subalternos. Éstos tienen su origen, precisamente, en la desconfianza con respecto a la capacidad de los conceptos historiográficos occidentales para explicar satisfactoriamente formas de conciencia, de subjetividad y de acción propias de contextos no occidentales[6].

Las posturas adoptadas en la discusión sobre el alcance de la validez epistemológica de los conceptos modernos han sido diversas. Para unos, como el citado Kurasawa, el conocimiento intercultural es posible, aunque para obtenerlo sea preciso realizar algunos ajustes en la matriz conceptual occidental y en la actitud de los estudiosos que la utilizan. Otros autores, como Charles Taylor, habían advertido ya hace tiempo de los riesgos que implica el uso de cualquier marco teórico, máxime si éste tiene una procedencia externa a las situaciones estudiadas[7]. Por un lado, argumentaba Taylor, la in-

---

[5] Véase, por ejemplo, Fuyuki Kurasawa, *The Ethnological Imagination. A Cross-cultural Critique of Modernity,* Mineápolis, University of Minnesota Press, 2004. Esta obra es discutida en Martin Morris, «Culturalizing the social: the ethnological imagination in sociology», *Thesis Eleven,* núm. 85 (mayo de 2006), pp. 104-114.

[6] El campo de la historia poscolonial y de los estudios subalternos ha experimentado una expansión tan considerable que la bibliografía producida, tanto de investigación como de reflexión teórica, es ya inabarcable. Para iniciar la aproximación a este campo pueden servir obras como Dipesh Chakrabarty, *Provincilizing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference,* Princeton University Press, 2000; Partha Chatterjee, *Nation and its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories,* Princeton, Princeton University Press, 1993, y Gyan Prakash, «Subaltern Studies as Postcolonial Criticism», *American Historical Review,* núm. 99, 5 (1994), pp. 1475-1490.

[7] Charles Taylor, «Comprensión y etnocentrismo», *La libertad de los modernos,* Buenos Aires-Madrid, Amorrortu, 2005, pp. 199-222 [publicado originalmente en 1983].

vestigación no puede quedar reducida a la mera recuperación de los significados que los agentes atribuyen a sus acciones, sino que es necesario dar un paso más y explicar tales acciones mediante su conceptualización teórica. Por otro lado, sin embargo, al hacer esto corremos siempre el riesgo de caer en el etnocentrismo, esto es, de imponer a esas acciones unos significados que no poseen. Éste es el dilema epistemológico en que se debate cualquier empresa de conocimiento del otro. Un dilema cuya existencia nos obliga a tomar conciencia de nuestro provincianismo teórico y a estar permanentemente en guardia contra él.

En este movimiento de reconsideración crítica del universalismo epistemológico moderno algunos autores han dado un paso más, hasta afirmar que las categorías modernas no sólo no son un instrumento conceptual idóneo para el conocimiento de la diferencia, sino que constituyen un auténtico obstáculo para dicho conocimiento. Éste es el caso, por ejemplo, de Saba Mahmood, quien argumenta, en su estudio sobre el movimiento islámico de mujeres en Egipto, que categorías naturalizadas como las de sujeto racional, libertad o resistencia no sólo no permiten, sino que impiden comprender y explicar la conducta de los miembros de ese movimiento[8]. Por lo que la puesta en cuarentena de dichas categorías ha de constituir un requisito previo de la investigación. Muy similar es la argumentación de Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz en relación con el estudio de los movimientos políticos africanos[9]. Según estos autores, conceptos profundamente arraigados en la ciencia política como los de modernización y acción racional resultan inadecuados para dar cuenta de la práctica política de sujetos situados en contextos no occidentales. Para superar el obstáculo epistemológico que dichos conceptos suponen, es preciso, según ellos, dejarlos de lado y buscar la explicación de esa acción política en los sistemas de significado locales de los que realmente dimanan. La insistencia en tra-

---

[8] Saba Mahmood, *Politics of Piety. The Islamic Revival and the Feminist Subject,* Princeton, Princeton University Press, 2004, especialmente cap. 1. Mahmood ha insistido especialmente en cuán provinciano se nos aparece el marco teórico moderno occidental una vez que se hacen patentes sus limitaciones para el estudio de la diferencia cultural [«Feminist theory, embodiment, and the docile agent: some reflections on the Egyptian Islamic revival», *Cultural Anthropology,* núm. 16, 2 (2001), p. 203].

[9] Patrick Chabal y Jean-Pascal Daloz, *Culture Troubles. Politics and the Interpretation of Meaning,* Chicago, University of Chicago Press, 2006.

tar de explicar los comportamientos políticos mediante las referidas categorías occidentales no conduce más que a la imposición de unas identidades, unas motivaciones y unos significados que están ausentes de la práctica de los sujetos estudiados.

V

Si el caso es que la historia no sólo produce representaciones, sino también construcciones significativas de la realidad, así como que su eficacia práctica ha sido más retórica que objetiva, entonces habría que reconsiderar por completo la función de la historia y redefinir el papel de los historiadores. De hecho, la pretensión previa de los historiadores de ejercer como orientadores científicos de la práctica humana ha quedado visiblemente desacreditada por la crisis de la modernidad. Pues difícilmente podría mantenerse intacta dicha pretensión una vez que se ha puesto de manifiesto que las explicaciones históricas están en estrecha dependencia genealógica con respecto a un imaginario (y no sólo vinculadas epistemológicamente a la realidad). Y aunque la tarea de redefinir la función de la historia y del papel de los historiadores requerirá, sin duda, de una serena reflexión y de un prolongado debate, hay una consideración previa que resulta ineludible en cualquier discusión sobre la materia. Sólo asumiendo abiertamente que todo análisis histórico está mediado por un imaginario podremos determinar cuál es esa función y devolverle a la historia su eficacia, si así se deseara, como saber orientado a la resolución de problemas prácticos.

La investigación histórica ha proporcionado y continuará proporcionando conocimiento sobre la realidad humana y éste seguirá siendo una herramienta valiosa en el diseño de estrategias de acción. El que ese conocimiento esté mediado por un imaginario implica, sin embargo, que no puede ser verificado en el presente, sino sólo en el futuro, cuando sobrevenga una discontinuidad discursiva o crisis del imaginario. Sólo entonces será posible discernir qué porción de las explicaciones históricas heredadas constituye una representación de fenómenos reales y cuál una construcción significativa de tales fenómenos inducida por los supuestos y categorías del imaginario. De lo que se sigue, por cierto, que hemos de revisar también la noción convencional de avance del conocimiento histórico.

Éste no es un avance lineal y acumulativo hacia la verdad absoluta a través de la verificación progresiva de las teorías mediante la investigación empírica, sino que se trata más bien de un avance negativo, si podemos llamarlo así. Pues lo que realmente ocurre no es que los paradigmas teóricos son progresivamente validados o perfeccionados por la investigación empírica, sino que son globalmente desechados, cada cierto tiempo, cuando el imaginario al que están vinculados pierde su vigencia[10].

Una discriminación de este tipo entre conocimiento histórico y construcción significativa es la que está teniendo lugar, precisamente, en el momento actual, provocada por el declive del imaginario moderno. En cualquier campo de estudio en que nos fijemos resulta cada vez más fácil identificar las construcciones significativas contenidas en las explicaciones históricas. Así ocurre, por ejemplo, en un campo como la historia del movimiento obrero, en el que se ha hecho patente que el establecimiento de una conexión causal entre la aparición y la práctica de éste y las transformaciones socioeconómicas —y, en particular, la proletarización de los trabajadores— no es más que una conclusión inducida por el supuesto objetivista moderno de que la esfera material de las relaciones humanas constituye una estructura objetiva que determina la conciencia, la identidad y la conducta de las personas. Hoy sabemos que tal conexión causal no existió y que, por tanto, nos encontramos no ante una pieza de conocimiento, sino ante una construcción discursiva. Ésta es una comprobación, sin embargo, que difícilmente podría haberse hecho mientras el imaginario moderno mantuvo su vigencia epistemológica.

Hoy sabemos también que el uso de este tipo de construcciones significativas en el diseño de programas de acción ha sido una de las causas primordiales de que la puesta en práctica de esos programas haya producido efectos no previstos ni deseados. Por continuar con el mismo ejemplo, la afirmación de la existencia, en el pasado, de la mencionada conexión causal entre esfera material y formas de conciencia contribuyó a forjar programas de acción guiados por la expectativa de que la intervención estatal en la esfera económica y la

[10] De esta nueva noción de avance del conocimiento he tratado con más detalle en Miguel Ángel Cabrera, «Hayden White y la teoría del conocimiento histórico. Una aproximación crítica», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea,* núm. 4 (2005), pp. 141-146.

modificación del derecho de propiedad privada darían lugar a la aparición de un orden de relaciones humanas igualitario y armónico. El resultado, sin embargo, fue otro bien distinto. Y lo mismo cabría decir de los programas de tratamiento de las diferencias culturales, emanados de postulados como el de que existen propensiones y aspiraciones humanas naturales o el de que ciertos cambios económicos provocan determinados cambios políticos. La primera implicación que parece derivarse, por consiguiente, de la crisis de la modernidad es que los historiadores y demás estudiosos de la realidad humana no pueden seguir arrogándose, sin más, el papel de expertos científicos orientadores de la práctica. Historiadores y estudiosos están obligados, cuando menos, a ser más autorreflexivos y modestos en sus pretensiones de conocimiento de esa realidad y, por consiguiente, más cautos, prudentes y precavidos a la hora de hacer recomendaciones e intervenir en el terreno de la práctica.

VI

Pero de la crisis de la modernidad se deriva otra implicación de mucho mayor calado: la necesidad de que los historiadores desempeñen una *nueva función,* que consiste en ejercer de supervisores críticos de cualquier intento de naturalizar y esencializar el conocimiento sobre la realidad humana. La historización a que se han visto sometidos los supuestos y categorías en que se funda ese conocimiento y la consiguiente puesta en cuarentena de toda proposición sobre la realidad humana que tenga pretensiones de objetividad plena induce a los historiadores a desempeñar este nuevo papel. Una vez que se ha puesto de manifiesto que la investigación sobre la realidad humana entraña una operación de construcción significativa, los historiadores no pueden eludir la obligación de intentar identificar la presencia y alcance de ésta en cualquier enunciado sobre esa realidad. En el caso de aquellos historiadores que deseen intervenir de manera directa en el terreno de la práctica, la crisis de la modernidad los induce a ejercer como función prioritaria la de desnaturalizar las categorías organizadoras básicas de la vida social y, en consecuencia, la de ser supervisores críticos de toda acción, institución o relación de poder que, emanada de esas categorías, pretenda estar fundada sobre certezas objetivas. Ésta es la penitencia que han de

pagar los historiadores por haber sido cómplices cualificados de un proyecto de ordenación de los asuntos humanos cuyas expectativas no han podido ser cumplidas.

Conviene aclarar, en este punto, que esta nueva función de la historia no debe confundirse, como a veces ocurre, con aquella otra que se le había atribuido en el pasado, que consistía en combatir las tergiversaciones ideológicas de la realidad. Durante décadas, los historiadores —y, en especial, los historiadores sociales— se arrogaron la función de ser la conciencia crítica de la sociedad, es decir, de tener como tarea primordial la de desenmascarar las mistificaciones ideológicas de la realidad y socavar, de ese modo, las relaciones de dominación basadas en ellas. Desde este punto de vista, los historiadores aparecían como demoledores científicos de mitos que ponían al descubierto los significados de la realidad con el fin de que las personas tomaran conciencia de ellos y reconocieran su identidad y sus intereses. El conocimiento histórico debía ser utilizado para identificar y neutralizar los dispositivos ideológicos que se interponían entre la realidad y la conciencia, con el fin de conseguir que la práctica humana estuviera en consonancia plena con su supuesta esencia, fuera ésta natural o social. El concepto de ideología implica, pues, la premisa de que la realidad humana posee significados objetivos que pueden ser discernidos científicamente y comunicados en un lenguaje transparente.

Éste es, sin embargo, precisamente, el supuesto que la crisis epistemológica de la modernidad ha puesto en entredicho. No existe tal dicotomía entre conocimiento objetivo y mito, pues toda proposición sobre la realidad histórica, por objetiva que se pretenda, es siempre mítica, en el sentido indicado de que entraña una construcción significativa. Por tanto, la función encomendada a los historiadores en razón de ese supuesto no sólo pierde todo su sentido, sino que aparece como completamente estéril. La dominación política no se basa en el control ideológico de los dominados, es decir, en el ocultamiento de los significados objetivos de la realidad. Se basa en la existencia de un consenso discursivo, de un conjunto de supuestos sobre el mundo humano que son compartidos por dominados y dominadores y en razón de los cuales unos y otros se han constituido como tales y han forjado sus identidades. Es ese conjunto de supuestos el que establece, asimismo, de manera simultánea, los términos de la relación de dominación y las pautas y expectativas de la

resistencia a la misma. Es esto lo que se observa, por ejemplo, en el caso del liberalismo moderno. Éste no es la ideología de la burguesía, sino la matriz discursiva que posibilitó que ésta alcanzara la supremacía política al introducir nuevos criterios de clasificación de los grupos humanos basados en categorías como las de racionalidad, autonomía o utilidad. Los mismos criterios que posibilitaron que los excluidos de la esfera política, como los obreros o las mujeres, se forjaran como sujetos políticos y entablaran sus luchas. No estamos, pues, ante una mera relación ideológica de dominación, sino ante el despliegue práctico de una cierta racionalidad política anclada en el imaginario moderno. De lo que se sigue que el medio de que se han de servir aquellas luchas políticas orientadas al cambio social no es la crítica ideológica del poder, sino, en todo caso, la crítica de los supuestos y categorías subyacentes mediante los cuales la realidad circundante ha sido objetivada y han hecho posible, de ese modo, la instauración de ese poder.

Cuando se ejerce la crítica ideológica con el propósito de hacer más transparentes los significados, identidades e intereses supuestamente objetivos lo único que se consigue es contribuir a una mayor naturalización de los mismos. Por tanto, el efecto político de este tipo de crítica es el de ayudar a desarrollar la lógica de la racionalidad política vigente y llevarla hasta sus últimas consecuencias. Éste es el caso, por ejemplo, de la ampliación constante del reconocimiento de derechos considerados como naturales que ha tenido lugar a lo largo de los dos últimos siglos. La crítica discursiva, por el contrario, contribuye a erosionar a la racionalidad política misma. Ésta es una diferencia que convendría tener siempre presente.

Así pues, una de las principales implicaciones de la crisis de la modernidad es que socava la función de la historia como proveedora de conocimiento objetivo e impele a los historiadores a convertirse en *deconstructores* de toda proposición sobre la realidad humana que tenga pretensiones de objetividad. Entendiendo por deconstruir el someter a escrutinio crítico —hasta donde sea posible en cada caso— a ese tipo de proposiciones, con el fin de tratar de identificar y exponer a la luz los términos y el alcance de su dependencia genealógica con respecto a un imaginario. Y de este modo, si se desea, neutralizar el poder de esas proposiciones para generar y legitimar ciertas prácticas, instituciones y relaciones humanas. La obligación de tratar de pensar de otro modo lo que pensamos parece ser

actualmente una de las tareas prioritarias de los historiadores. El desencanto teórico de la modernidad ha situado a la historia en uno de esos momentos en los que, como dice Michel Foucault, «la cuestión de saber si se puede pensar distinto de como se piensa y percibir distinto de como se ve es indispensable para [poder] seguir contemplando o reflexionando» (y explicando, añadiría yo)[11]. Ello requiere que la historia se convierta en un baluarte crítico frente a todo intento de naturalizar nuestro sentido común teórico y práctico y, por tanto, en la puerta por la que se pueda escapar de las ataduras de ese sentido común. Y ello se consigue, como he dicho, no mediante la crítica ideológica, sino mediante la crítica discursiva, esto es, procediendo a una historización de los significados y las formas de vida mediante la reconstrucción de sus conexiones genealógicas con un cierto imaginario. Ésta es, desde luego, una tarea ardua, pues no resulta fácil escapar al sentido común teórico y epistemológico nutrido por el imaginario moderno. Pero es la tarea a la que la crisis de la modernidad aboca a los historiadores, sobre todo a medida que las funciones previas de orientadores científicos de la acción y de críticos ideológicos del poder se revelen aún más ilusorias e infructuosas.

En cualquier caso, el mero hecho de que esas funciones previas hayan sido puestas bajo sospecha tiene efectos prácticos inmediatos, pues lleva a adoptar una actitud y una estrategia diferentes en la intervención práctica sobre la realidad. El abandono de la noción de certeza objetiva y la consiguiente asunción de la existencia de construcciones significativas nos induce a evitar cualquier tipo de exclusivismo epistemológico en nuestra relación con el mundo. Nos induce, por ejemplo, a modificar nuestra actitud y nuestra estrategia frente a las diferencias culturales. En lugar de concebir éstas como anomalías con respecto a un patrón normativo universal, tendríamos que aceptar la diferencia como algo consustancial a la historia humana. Los seres humanos no poseen identidades intrínsecas —sean naturales o sociales— que se hacen más o menos conscientes, sino que existe una diversidad de identidades humanas culturalmente específicas. Es por eso, en primer lugar, que es el concepto de *diferencia,* y no el de identidad, el que ha de utilizarse como he-

[11] Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. 2. El uso de los placeres,* Madrid, Siglo XXI, 1993, p. 12 (el añadido es mío).

rramienta analítica en la investigación histórica. Y, en segundo lugar, que es aconsejable abandonar toda estrategia de imposición en la relación entre culturas, aunque sólo sea por razones de pura eficacia práctica. Si la proliferación de identidades es irreductible, entonces el proyecto de homogeneización cultural del planeta es irrealizable y ha de ser reemplazado por otro que contemple la coexistencia inevitable de diferentes universos culturales.

Nada de lo dicho hasta aquí implica que los historiadores tengan que dejar de investigar o que deban renunciar a la búsqueda de conocimiento sobre la realidad humana. De hecho, los cambios historiográficos que he descrito, provocados por la crisis de la modernidad, suponen un paso adelante en esa búsqueda. Lo único que implica es que, a partir de ahora, toda investigación histórica debería realizarse tomando en consideración las implicaciones que se derivan de dicha crisis. Y, por tanto, asumiendo que la conceptualización de los hechos de la realidad entraña siempre un riesgo de construcción discursiva y de imposición de significados cuyo alcance no puede ser evaluado de inmediato. De igual modo, lo dicho no implica que los historiadores deban renunciar a intervenir en el diseño de la práctica humana y adoptar una postura meramente contemplativa. Sólo implica que, una vez que se ha puesto de manifiesto que su influencia pasada tenía una base retórica, dicha intervención ha de contemplar siempre la posibilidad de que puedan generarse efectos no previstos. Y, por tanto, que se hace preciso poseer una enorme capacidad de autorreflexión y de rectificación.

Igualmente superfluo sería insistir en que mientras el imaginario moderno se mantenga en vigor, serán muchos los que continuarán atribuyendo a la historia sus antiguas funciones y que multitud de historiadores continuarán arrogándose el mismo papel que antaño. Así como en que mientras pervivan, las categorías modernas continuarán siendo eficaces como medios de acción práctica. Éste será el caso, sin duda, de las acciones reivindicativas del feminismo, el movimiento homosexual o el nacionalismo, basadas en las nociones esencialistas modernas de mujer, naturaleza humana, derechos naturales, sexualidad o nación. Es previsible, no obstante, que esa eficacia práctica vaya declinando a medida que lo haga el imaginario moderno. Algo que ha ocurrido ya con muchas de las acciones basadas en la variante socialista de éste, como las emprendidas por el movimiento obrero. Éste se fue desvaneciendo como sujeto de

acción a medida que lo hacían categorías como las de sociedad, clase social o revolución. El que la crisis de la modernidad haya afectado de manera desigual a las dos variantes del imaginario moderno hace que asistimos a una suerte de revitalización del individualismo —patente en toda clase de revisionismos historiográficos—, pero, a la vez, la desnaturalización de la categoría de individuo natural parece un proceso irreversible.

No les va a resultar fácil a los historiadores renunciar al papel que durante tanto tiempo se han arrogado y abrazar los cometidos a cuya realización los ha convocado la crisis de la modernidad. Pero, si el diagnóstico sobre las implicaciones de dicha crisis aquí apenas esbozado no es del todo desacertado, la vitalidad futura de la disciplina histórica dependerá de que los historiadores sean capaces de llevar a cabo con éxito la transición hacia las nuevas condiciones epistemológicas creadas por la creciente desnaturalización teórica del imaginario moderno.

4. LA PROSA DE LA MEMORIA. HISTORIA Y REESCRITURA DEL PASADO EN *SERÉIS COMO DIOSES* DE AURELIO RODRÍGUEZ[1]

PEDRO PIEDRAS MONROY*

A Alfonso Echanove y a Gabriele Schröder

> La memoria proyectaba en el cielorraso negro los fotogramas uno a uno, y así, dilatados, eran absurdos, ajenos. Aumentaban los pormenores, se encajaban en una secuencia prolija, le concernían, lo rodeaban, lo ocupaban, y él asistía desde lejos, o desde otro tiempo, o desde otro yo.
>
> Aurelio RODRÍGUEZ

> Escribir
> Para rebelarse
> Sin provecho
>
> A pesar de la derrota ya prevista
>
> Chantal MAILLARD

I

Basta con que uno revise la producción historiográfica de los últimos tiempos o siquiera que, distraído en el sopor de los media, se deje avasallar por celebraciones, centenarios o colecciones de quiosco, para llegar a la conclusión de que es un signo de nuestro tiempo el que se vinculen cada vez más los términos *historia* y *memoria*. La fusión social de ambos conceptos es ya tan evidente que la propia televisión estatal ha producido una serie de Historia de España (cuya precariedad no vamos a analizar aquí) que se autoproclama como *Memoria de España*[2].

---

*Doctor en historia por la Universidad de Santiago de Compostela.

[1] He de expresar un agradecimiento sincero a Alfons Cervera, cuya experiencia en el campo de la memoria, tanto personal como literaria, es una de las fuentes más fecundas de las que bebe este ensayo.

[2] En realidad, éste es un proyecto mediático-historiográfico, cuyo guión escrito es casi tan lamentable como la propia serie documental. En todo caso, la sustitución del término *historia* por el de *memoria* no merece en él ni un triste apunte (¡la obra carece de introducción!).

En la actualidad menudean los estudios que analizan cómo la «memoria» del historiador resulta decisiva a la hora de configurar su visión del pasado[3], pero no es frecuente encontrar trabajos que deslinden los territorios de la *historia* y la *memoria*, o que salgan al paso de una sinonimia que sin duda está teñida de elementos ideológicos[4].

No es mi intención revisar en este artículo las complejas relaciones entre los aludidos conceptos, pero sí que me interesa proponer como punto de partida que la *historia* como disciplina, pese a la reciente insistencia de los historiadores, no puede enunciarse como *memoria*.

La memoria es un artefacto complejo cuyo mecanismo está constituido por múltiples elementos, procedentes en parte de la colectividad, en parte de las propias experiencias personales del individuo y su correspondiente proceso mental. Así, sobre ella recaen informes de diferentes discursos (políticos, históricos, religiosos, etc.) que cruzan la conciencia individual, solapándose a veces, en las diferentes etapas de su vida, y mezclándose con otro buen número de elementos que la condicionan: sociales, sentimentales y pasionales, entre otros. Esta complejidad de la memoria hace que no encuentre una vía de expresión adecuada en los relatos de la historiografía. En la historia, tiene poco campo la expresión del recuerdo individual como tal y, por lo general, ninguno los sentimientos, las contradicciones o las pasiones del individuo que, en cambio, en la memoria están en constante interacción entre sí y con los discursos antes citados.

Mientras la historia se funda en los documentos, la memoria casi siempre carece de ellos y no los necesita para desplegarse, pues su valor no se cifra en ellos sino en su peculiar materialidad como recuerdo.

---

[3] Por ejemplo, Mudrovcic sostiene que «[...] toda historia contemporánea es una forma de memoria aun cuando se reconozca en la historia una instancia crítica hacia el recuerdo» (Mudrovcic, 2005: 118). Afirmaciones como ésa pueden llevar a conclusiones sumamente discutibles, como que esa «memoria» que el historiador proyecta en sus obras equivaldría a «las tendencias intelectuales y filosóficas predominantes en cada momento», determinaría la historiografía de cada época (Aurell, 2005: 17) y llevaría de nuevo, para cerrar el círculo, a la sanción de la identidad entre *memoria* e *historia:* «A lo largo del tiempo, la disciplina histórica se ha encargado de poner por escrito la memoria colectiva» *(Ibid.:* 14).

[4] Algunos de los esfuerzos más significativos en ese sentido aparecen en las obras de J. C. Bermejo Barrera (véase la bibliografía).

El relato de la historia, frente al de la memoria, es omniabarcador. Aunque trate áreas de estudio minúsculas, su discurso engloba grandes volúmenes de población, fenómenos sociales, políticos, psicológicos, económicos, etc. Es más, suele comprender un arco tan amplio que es relativamente corriente que en él puedan ser inscritos también testimonios de la memoria individual, por lo general como documentos. Por todo ello, el discurso histórico se aleja del ámbito de lo privado, que es donde se pueden ofrecer refrendos de otros individuos sobre un recuerdo determinado. El discurso histórico se construye como universal, lo que impide que los individuos puedan sancionar, de forma convincente, ciertas «visiones históricas», a no ser con la imaginación. Aunque podamos oír frases del tipo «¡Sí, eso fue lo que pasó en la Batalla del Ebro!» o «¡Sí, así es como fue la Transición!», tales sanciones tropiezan con el hecho de que nadie pudo haber experimentado más que una parte infinitesimal (experiencia personal) en este proceso político o en aquel acontecimiento bélico, y, a lo sumo, la conciencia puede confirmar sólo una fracción reducida de esos acontecimientos, siendo la anuencia del que recuerda más el resultado de haber asumido discursos históricos previos sobre el mismo hecho que el de un acto de memoria como tal. El que la colectividad acepte determinados relatos históricos y los imbrique en el magma de sus recuerdos dice más sobre la capacidad persuasiva de algunos de esos relatos o de sus portadores mediáticos que sobre su efectiva condición de «recuerdos históricos».

Por otro lado, el discurso histórico tiende a su vez a establecerse como un relato unidireccional en el que los límites expresivos son uniformes; las conclusiones son racionales y hay poco lugar para la contradicción y la paradoja, curiosamente omnipresentes en el testimonio de la memoria. Es decir, en historia, el tema expuesto puede ser paradójico; la exposición del tema, no. Y es que el historiador se mueve en un ámbito de narración que se satisface dentro de lo verosímil, de lo normal, de lo lógico, de lo comprensible y de lo racional. De ese relato tratará de eliminar todas aquellas aristas que puedan hacer del mismo algo poco acorde con su función secular de reforzamiento del orden social al que sirve.

Y es que el discurso histórico no puede aceptar dentro de sí, de forma consciente, ni lo contradictorio ni lo erróneo (aunque ambas cosas sean, en la práctica, inherentes al mismo) que son consustanciales a la memoria (véase Rushdie, 1991: 22-25). Así, enunciándose

a menudo como ciencia (véase Bermejo y Piedras, 1998), la historia se toma a sí misma muy en serio y a duras penas permite ironizar sobre su propia naturaleza ni sobre su capacidad para abordar la difícil tarea de acercarse al pasado, reconstruirlo y contarlo de un modo creíble para el público que accede a sus textos.

Impermeable a problemas como los planteados, el historiador identifica hoy más que nunca *memoria* e *historia* y se echa a la espalda la tarea de objetivar y construir algo así como la memoria de una época. Como señala Bermejo, «el historiador del siglo XIX y XX es el que recuerda, es el profesional del recuerdo y aquella persona a la que su sociedad le encarga que enseñe a sus conciudadanos a recordar» *(Ibid.*: 195). Pero esa «profesión de la memoria» se le plantea como un ejercicio sumamente difícil. El discurso histórico sólo puede ser «memoria de la sociedad» en tanto en cuanto consideremos esa *memoria* en el plano metafórico[5]. Y, aun así, ésa será una metáfora problemática. Ello ha quedado expresado de forma muy aguda por el propio Bermejo: «[...] los historiadores gustan de ejercer la función de *mnémones*, esos antiguos magistrados griegos encargados de administrar el recuerdo. Para lograrlo, recurren a una argucia verbal, al designar a la historia como memoria de una sociedad. En realidad, se trata de una metáfora: la historia *es como si fuese* la memoria de nuestra sociedad, pero de una metáfora peligrosa y engañosa, ya que esa memoria no surge de una experiencia compartida sino de un discurso que los historiadores imponen con mayor o menor éxito» (Bermejo, 2005: 11; las últimas cursivas son mías).

El corsé discursivo de la historia la hace ser poco dúctil para establecer distancia respecto de su propio relato, para reflejar los sentimientos aparejados al recuerdo de los acontecimientos, para ofrecerse en una narración contradictoria, para constituirse como la declaración de un testigo. El discurso del historiador suele parecerse más al del juez que establece la «verdad» en un juicio que al de tal testigo.

[5] No sorprende en cambio encontrar obras que no contemplan siquiera ese plano metafórico. Así, la aludida *Memoria de España* da por supuesto que la nación tiene una memoria como tal, puesto que ésta cuenta con todos los atributos de un ser vivo individual que nace, crece y siente; así lo demuestran apartados como «La nación se hizo carne» (véase García de Cortázar, 2005: 617), «Las dudas de una nación» *(Ibid.*: 728) o «España sin llanto» *(Ibid.*: 771).

Sin embargo, más allá de la historia convencional, hay otras *formas híbridas,* intermedias, en las que la memoria puede propender a partes iguales hacia lo personal y hacia lo colectivo, hacia la historia y hacia la ficción, cargándose de las posibilidades que esos ámbitos ofrecen y sin constreñirse a las reglas del juego que pueda imponer la vinculación rígida a un género. Si bien estas formas no pueden acogerse al universo de certezas en el que se mueve la historia ni cuentan con el «salvoconducto científico» que les otorgaría la posesión de un método (por más que criticado, aún vigente), sí que permiten plantear la cuestión de la memoria, decisiva para el historiador, con más eficacia que el ya vetusto discurso histórico. Ello no quiere decir que tales *formas híbridas* (que, por otro lado, desbordan el concepto vulgar de «literatura») sean un género superior como vehículo para reflexionar sobre el pasado, sino más bien que resultan más eficaces y menos contradictorias que la historia a la hora de abordar el complejo entramado de la memoria.

Un caso paradigmático de estas formas, en el contexto de la historia contemporánea española, lo encontramos en la novela[6] *Seréis como dioses* de Aurelio Rodríguez, ficción que aúna en sí de un modo complejo rasgos de autobiografía y de memorias y que se encamina sin duda a elucidar un período que, seguramente por su cercanía, plantea problemas descriptivos e interpretativos notables.

Si admitimos que la finalidad de los historiadores es hoy, más que nunca, como señala Gavilán, la de «encontrar formas de representación que nos permitan seguir hablando del pasado sin perder de vista las aporías con las que inevitablemente nos hemos de encontrar» (Gavilán, 2004: 61), reflexionar sobre una ficción compleja, como la de Aurelio Rodríguez le permitirá al historiador conocer no ya tanto sus propias carencias sino nuevos mecanismos a partir de los cuales volver a pensar los límites y las posibilidades de su propia actividad. Este artículo trata de indagar cómo puede acercarse al ideal expresivo de la memoria aquél que ha elegido la difícil tarea de tratar de reconstruir el pasado.

Seréis como dioses resulta especialmente interesante para el estudioso del reciente pasado de España porque problematiza de ma-

---

[6] Emplearemos el término «novela» para *Seréis como dioses* no sólo para no complicar en exceso la nomenclatura, sino también para respetar la propia complejidad y riqueza de tal género.

nera explícita la expresión de ese pasado y sitúa además el papel activo del que recuerda por voluntad propia, algo inconcebible en Historia, donde, desde Ranke, se postula como una exigencia que el historiador «desaparezca» para permitir que el pasado hable *con su propia voz*. Así, *Seréis como dioses* encuadra sus búsquedas entre el título y la cita que le sigue. Mientras el título propone el tema (histórico), en su contradicción, la cita fija el papel del autor, el del testigo y el de la memoria que quiere construirse. Frente a la rigidez del relato de la historia, toda la obra se construirá como una indagación sobre la imposibilidad y la necesidad del ser humano de narrar su memoria.

II

Seréis como dioses es una obra que habla sobre el despertar sentimental, intelectual y político de una serie de muchachos, en los años sesenta. De entre ellos, Toni Romero funciona como el catalizador de una acción que oscila entre los primeros tiempos en el ambiente universitario de Valladolid y las posteriores vivencias en un Madrid en el que la politización de ciertos sectores de la juventud era cada vez más acusada. El Sequero, pueblo del que procede la familia de Toni, servirá como tercer núcleo geográfico de la obra y como centro de gravedad que realza el sentido de indagación en la memoria. De la España más rural hasta la más idiosincrásicamente urbana, este libro trata de resituar las experiencias de unos personajes que representan a un sector de población entonces relativamente pequeño, pero cuya memoria ha sido en buena medida «adoptada» como *memoria colectiva* por la mayoría bienpensante actual y por una parte importante de los herederos ideológicos de la Transición, que se reconocen en los escasos jóvenes que entonces se opusieron al Régimen y que se autodefinen en buena medida como «hijos del 68».

Tres son los ejes decisivos que hay que tener en cuenta para empezar a desvelar las principales ideas que aporta *Seréis como dioses* a una nueva redefinición de la labor de aquéllos que pretenden acercarse al pasado, así como a un estudio de las relaciones entre *historia* y *memoria*, a saber: 1) la alusión al Génesis del título; 2) la cita de Shakespeare con la que dialoga todo el texto; y 3) la imagen del móvil perpetuo como quimera y esperanza.

El primer eje de la novela nos lleva a plantearnos cómo describe ésta la generación que llegó a la universidad en la España de los años sesenta. Ahora bien, al hacerlo, presenta esa *descripción del origen* como una suerte de equívoco, como una disonancia que viene marcada por las implicaciones contextuales del título. Parece no haber una correspondencia entre los relatos «gloriosos» de la historia convencional (que se define como historia épica que acaba con unos héroes que, después de su azarosa lucha en el Tardofranquismo se ven aupados a un merecido poder) y los intempestivos despliegues narrativos del autor[7].

El segundo eje es el que plantea la obra en su conjunto, de forma explícita, como un ejercicio de recordación de las cosas que se han visto. El relato de la memoria parte con frecuencia de un impulso que le lleva al autor a informar a su tiempo de su experiencia y a rebatir ciertas convenciones asumidas sobre el pasado del que él formó parte.

El tercer eje despliega la idea de la imposibilidad de la reconstrucción del pasado, pero la obligación moral de seguir intentándolo. El propio medio de la novela no sería sino una herramienta que, si bien sirve para contar el pasado, resulta inasible.

El origen como momento irónico

> No, no moriréis, al contrario sabe Dios que el día que comáis de él se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del mal.
>
> (Génesis 3, 4-5)

Es obvio que con el título Rodríguez establece —también— un paralelismo con *El árbol de la ciencia* de Pío Baroja, que desata un complejo juego de equidistancias e interpretaciones diacrónicas sobre la realidad (intelectual) española y su versión literaria; no obstante, no será ése el aspecto que a nosotros nos interese en este punto. Más bien estudiaremos el modo en el que, desde el despliegue de la memoria, el autor arremete contra la idea de la teleología histórica, contra la idea hegeliana de que el tiempo presencie el desarrollo

[7] Para el autor, las «tendencias intelectuales predominantes», de las que hablaba Aurell (Aurell, 2005: 17), no parecen condicionar su escritura. Al contrario, Aurelio Rodríguez parece escribir a contrapelo de las opiniones más asentadas de su tiempo.

del espíritu humano hacia lo mejor, de que la época actual sea el precipitado (óptimo) de todas las anteriores, de que las generaciones de hoy entiendan su actuación en el mundo como una misión o de que haya una correspondencia entre las generaciones que participaron en esa misión y las que verdaderamente gozan de los frutos de la historia y, por tanto, controlan la historia que se produce: escribiéndola o financiándola.

Los protagonistas de la novela se ven sometidos a un destino claro a partir del intertexto bíblico imbricado en el título. Sabemos que el tiempo va a revelar la falacia de la promesa y, aunque el final del libro no plantee la caída del Paraíso, es el citado título el que está aludiendo al mismo. Así, el autor, Señor de la visión retrospectiva (lo mismo que ocurre en el Génesis) sabe que el futuro les negó la condición divina a los protagonistas y, pese a ello, pone la expectativa imposible como lema de su reconstrucción del pasado. El contrapunto de una imposible teleología plantea toda su historia idealmente como la de una promesa incumplida y, de forma más concreta, como la de unas expectativas no consumadas. El avance de la novela va marcando la distancia entre la promesa y la realidad. Sin embargo, el *dictum* que la enmarca van a apropiárselo otros que, a la larga, demostrarán (a partir de los recursos inmejorables que el discurso histórico le proporciona al poder de cada momento) que las rutas implacables de la historia caminaban hacia ellos[8].

Pero el título de la novela de Aurelio Rodríguez establece a su vez una tangencia de la acción con la historia sagrada, que le sirve para llevar a cabo una ironización doble; por un lado, negará la sacralidad de la Historia como disciplina y, por otro, negará la sacralización de la Transición española.

El autor quiere, en primer lugar, dar la vuelta al calcetín de la historia que se enuncia como sagrada:

El derecho, las calzadas, el orden, la organización urbana, cuanto enumeraban admirativos los manuales, no eran según Romero instrumentos de progreso sino de explotación de los territorios sometidos. No dicen eso los historiadores. Qué estomagante la complacencia de los historiadores en los

[8] Algo semejante a esto puede verse en la apropiación retrospectiva de las víctimas y su sufrimiento por parte de opciones políticas, que se consideran albaceas de aquel sufrimiento, un sufrimiento que se habría hecho en su nombre y en aras de su causa actual (véase Piedras, 2004).

grandes poderes, en los matones gigantes, qué admiración maligna por las bestias poderosas, qué babear con Alejandro, mira el manual, míralo, qué regodeo con la eficacia militar, y ni mienta a los treinta mil asesinados de Tebas. *[Ibid.*: 96-97.]

Y, con todo, el personaje principal se critica a sí mismo estar siempre obsesionado por comprender el pasado, un pasado que se está reconstruyendo en la novela a partir de la descripción de su propia trayectoria: «Bagatelas triviales tus divagaciones persiguiendo la comprensión de la realidad histórica [...]» *(ibid.*: 275). Pese a ello, para él el discurso histórico se muestra excesiva, sospechosamente, restrictivo: «cuanto sucedía ahora en el mundo era tan historia como lo de los libros» *(ibid.*: 314), y ello le lleva a mostrar una vez más su feroz desconfianza respecto de los historiadores:

A Toni lo irritaban sus elucubraciones, desde sus cómodos despachos profesorales, desde sus inteligentes y reservados veladores de café, sobre cuanto la gente había hecho, impulsiva y desesperada, vulgar, en la intemperie de las selvas y de las barricadas. Unos ponían la vida en el tablero para servir de objeto de análisis intelectual para otros. ¿Dónde hallar una representación genuina de la vida? En las novelas. *[Ibid.*: 314.]

La historia no es sagrada, la novela refleja mejor el pasado que la escritura histórica («[...] el arte es una forma específica de conocimiento, una comprensión más rica y compleja de la realidad subyacente», *ibid.*: 288); la construcción de la sacralidad del discurso histórico ha de ser cuestionada y es el arte (la novela) el que puede hacer tal cosa. La novela ofrece casi siempre un mejor refugio a la libertad que la historia.

Para Santisteban, Galdós era superficial. Pudiera, concedía Lasheras. Aun así proporcionaba la visión del regocijo de la gente en las contadísimas ocasiones en que ésta se las arreglaba para chafarle el banquete o, mucho mejor, achicarle el gañote, a tanto cabrón con pintas suelto por los libros de historia. ¿Qué luego…? Bueno, de algo hay que morir y, llevándose a algunos de ésos por delante, quizás sin tanto duelo. *[Ibid.*: 314.]

Por otro lado, la alusión al Génesis: *Seréis como dioses* sería el *dictum* envenenado para una generación llamada a construir la historia de su tiempo. Aquél apunta de modo implacable también a los que

han convertido la Transición Española en Historia Sagrada y se han autoinvestido como el punto de llegada de aquél momento «genético». Desde este momento, el autor juega en un camino de doble sentido: por un lado, el recorrido de ida, el explícito, es el que señala a la generación de jóvenes que protagonizan la obra, que se consideran los «elegidos» y que viven «movidos» por el *dictum*, que como en el Génesis no se consumará

> [...] la seguridad en nuestras opiniones, casi nunca nuestras ni opiniones sino la verdad en persona descendida acá entre nos desde un nuevo cielo inspirador; el mero hecho de constituir un algo aparte como evidenciaba el modo de mirarse, la jerga peculiar que originaba un sobreentendido inmediato, zona exclusiva cuyos límites aunque inexactos no incluían sino a elegidos; con todo ello nos otorgábamos un aura de excepción, y en ella, como pez en el agua, reinventábamos, corregíamos el mundo en cada gesto, a cada oportunidad. *[Ibid.*: 218-219.]

Y, por otro, el recorrido de vuelta, que es el que marca la crítica de aquéllos que han usurpado la memoria de aquella época, aquellos que, no habiendo participado (al menos, no directamente) en los hechos, se consideran los herederos de un *dictum* ahora no entendido de forma irónica; aquellos que se toman (construyen, financian, reproducen, etc.) la historia de su país como una historia sagrada. Aurelio Rodríguez denuncia en diversas ocasiones a esos usurpadores y les muestra sinecdóquicamente su falta de memoria:

> Vive un dolor amargo agusanado en los entresijos del viejo que mira hacia atrás con ira, escupe en la esquina camino del hogar del jubilado, gesticula irritado contra el tropel de niños en la acera de la escuela. Una vergüenza sucia larvada en la nuca de tantos hombres maduros e importantes que creen haber estado en París en mayo del sesenta y ocho, saben quién era Bob Dylan cuando se lo recuerdan los revivales y *no probaron la tortilla de patata de Paco, pobres de ellos, que se jodan, que nunca ya la probarán. Una ira turbia y áspera, un estropajo en el estómago de quienes la probaron y ahora un regusto amargo les acida la garganta estropeándoles el jabugo y las endivias con roquefort. [Ibid.:* 312-313, la cursiva es mía.]

La *tortilla de Paco* se convierte en el detalle definitivo, en el punto flaco de la memoria experiencial a la que los farsantes no han tenido y, por tanto, no tendrán jamás acceso. La memoria de esa *tortilla de Paco*, es decir, la memoria individual stricto sensu, es la que le

obliga al autor a cuestionar poéticamente las reconstrucciones interesadas del pasado y a escribir en el sentido contrario a las corrientes autorizadas y bienpensantes de la historia reciente de España. Por eso, el recuerdo de aquella tortilla amargaba y sigue amargando, igual que el libro del ángel de la visión apocalíptica que, al comérselo, le impele a Juan a «seguir profetizando sobre muchos pueblos, y naciones, y lenguas y reyes» (Apocalipsis, 10, 9-11). El recuerdo amargo («Proust tendría mucho que añorar. Lo que es yo...», Rodríguez, 2005: 343), cruce de caminos de experiencias sentimentales, intelectuales y políticas, es el que mueve al autor a construir su relato, a reorganizar su memoria, a la vez que «acida la garganta» de los usurpadores de la memoria, pues los desenmascara y apunta hacia ellos con un dedo acusador.

Al igual que en el texto del Génesis, comer del árbol de la ciencia les llevó a los Toni Romero y compañía a conocer la duda; la primera, la duda de la existencia de Dios (¡el orgullo intelectual!) y, a continuación, la duda (crónica ya) que atravesará cada una de las acciones de los personajes, abocándolos irremediablemente a la caída, pues en el peculiar Paraíso del Franquismo[9] sólo alcanzarían algo aquéllos que supieran abstenerse de la duda.

El Maligno no descansaba, tenía el mundo minado, sembradito de cepos, y muchas, muchísimas lecturas eran dañinas, y más para un joven, podían tolerarse a personas de buen criterio, de madurez espiritual y moral, nunca a jóvenes faltos aún de formación suficiente para separar entre tanta hojarasca el bien del mal. La humildad consistía en renunciar a ello. Y nada de preguntas, nada de preguntas, aceptar las verdades de la Iglesia, rechazar de inmediato cualquier duda, acudir enseguida al confesionario. Y rezar, rogar a Dios de todo corazón, Dios era misericordioso, si se lo pedía con fervor se apiadaría de él, le restituiría la fe. [*Ibid.:* 27-28.]

Más tarde, vendrá la evidente decepción por la condición divina no lograda. No obstante, es desde la ironía de ese planteamiento impo-

---

[9] Conviene reparar en que el *Paraíso* en el que los personajes recibirán su particular promesa («¡Seréis como Dioses!») es ¡la España de Franco!, que si algo tiene que ver con la geografía adánica es su peculiar inocencia, la misma que le llevará al pobre Romero a balbucear, delante de unas chicas francesas, que el amor entre mujeres «[...] es sólo afectivo, no físico. ¿No?» (*ibid*.: 79). En esa inversión tragicómica del relato sagrado puede percibirse, en cualquier caso, una intención semejante a la de Peter Weiss que subtituló «Paraíso» a su dantesca pieza *La indagación*.

sible desde donde el autor empieza a construir el relato de su tiempo. Aurelio Rodríguez genera, con esa fractura inicial entre la promesa y la ineluctabilidad de los hechos, una distancia saludable frente a los tópicos intereses redentores del presente que aparecen en la narración histórica del pasado… pero, aun así, acomete la tarea de contar, por diversos motivos: 1) porque la única misión del que reconstruye el pasado es la de plantearle a éste nuevas preguntas; 2) porque preguntarle al pasado, buscar en nuestra memoria, es lo que nos construye; y 3) porque el pasado no es algo fijo sino que está en constante construcción.

Un testimonio obligado

O, the days that we have seen!

W. SHAKESPEARE *(King Henry IV)*

Si bien el título marca con claridad el complejo marco crítico en el que la novela va a desenvolverse, la cita general en la que se reinscribe el texto, y que sigue inmediatamente a continuación de la dedicatoria, sustantiva la búsqueda de la obra. Los personajes de Shakespeare, Falstaff, Shallow y Silence, aparecen en la cita mezclando sus voces, aludiendo a personajes, desarrollos y acciones sin contexto para el lector que desconoce la pieza teatral. En cambio, para el lector que *conoce la obra* de Shakespeare, la cita se percibe de un *modo ordenado*, por cuanto que él participaría de una cierta «memoria» de la misma (de manera muy semejante a como participa de otro tipo de recuerdos). En la cita, Shallow acaba aludiendo en un tono de suspiro nostálgico a los acontecimientos que han visto en el pasado.

Quizás convendría empezar por este último punto. Rodríguez plantea con esa cita el paradigma visual («¡Oh, los días que hemos visto!») como epítome de la experiencia vital acumulada que, inscrita en la memoria, buscará en la novela un medio de expresión adecuado. Si, a modo de juego, siguiéramos interpretando la novela en clave de historia sagrada nos encontraríamos que si bien el título nos remite de forma explícita al principio de la creación (del universo y de la obra) al Génesis bíblico, la cita inmediatamente posterior

nos remitiría de forma implícita al (casi) final tanto de la obra de Dios en la tierra como del mismo texto sagrado: los Hechos de los Apóstoles. Tal vez no haya una voluntad en Aurelio Rodríguez de colocar los Hechos como intertexto, pero no cabe duda de que entre Lucas y él hay ciertos elementos semejantes, sobre todo el de que los protagonistas de los Hechos ya no reciben la promesa de *Seréis como dioses* sino la orden de dar testimonio *de lo que han visto* (implícita desde el principio con la cita de Shakespeare): «s*eréis mis testigos*» (Hechos 1, 8) o «Nosotros no podemos dejar de decir lo que hemos visto y oído» (Hechos 4, 20). Como Pedro, Toni Romero (y la compleja nebulosa de actores en los que se despliega el personaje colectivo de la novela) se encargará de «dar testimonio» de lo que ha visto, sabiendo que ese testimonio resulta decisivo, en sentido estricto, para la comunidad.

Aurelio Rodríguez inscribe en su relato la circunstancia de *haber visto* y *recordar bien* lo visto y vuelve a menudo, dentro del propio texto, a reivindicar las instancias desde las que él recuerda, ofreciendo un testimonio que desenmascara farsas, que subraya algunos acontecimientos que la Historia deja en terceros planos y que realza algunos acontecimientos olvidados.

> [...] ascensos, condecoraciones y sobresueldos para los mejores de entre quienes mataron a Ruano, a Patiño, a los albañiles de Granada que sólo sus familiares recuerdan, a los obreros de El Ferrol, y a tantos otros en Vitoria, en Madrid, en Almería, por todas partes, a la amenazadora ecologista rubia de Puente la Reina, Gladis del Estal, al metalúrgico de Reinosa cazado en una cochera con el viejo método de los más canallas de El Sequero contra los raposos, humo en la madriguera. [*Ibid*.: 189.]

La memoria, en este caso, supone un elemento decisivo para temperar el resto de los textos que hablan del pasado; la narración de la memoria de un tiempo contribuye a iluminar a la comunidad, a proyectar una nueva luz sobre el pasado, de forma que ésta puede reconcebirse a sí misma de un modo crítico.

Un elemento decisivo que se apunta ya en buena medida desde la disposición del texto de Shakespeare en la cita (no encabezando las frases con los personajes que las dicen) es la mezcla de voces en la obra y la constitución de una acción llevada a cabo por lo que podríamos considerar un contradictorio personaje colectivo. Esto nos permite vislumbrar la manera en la que Rodríguez recoge los testi-

monios y crea una voz de época «polifónica» donde los rasgos individuales se marcan con sutileza, con lo que a menudo las intervenciones aparecen indiferenciadas, como si se estuvieran «oyendo» o como si el lector estuviese a su vez «siendo testigo» del momento narrado, con toda la dificultad implícita en la percepción. La mezcla de voces le facilita al autor el tránsito desde la individualidad de la creación y de la memoria a la expresión de un magma ideológico y sentimental compartido por la comunidad en la que se movió en ese momento. A menudo da igual quién emite determinado juicio o su contrario, puesto que ambos juicios contrapuestos no son sino la expresión de los vértices del pensamiento de aquel momento. No se trata de establecer un discurso monocorde, racional, equilibrado y único que permita ver las estrategias de un determinado colectivo sin fisuras. Al contrario, las búsquedas son netamente antidiscursivas, aun cuando sea un discurso lo que se está creando. Frente a la narración de un pasado unívoco y maniqueo de rojos y franquistas, con comportamientos e ideas estereotipadas por varios decenios ya de historiografía, Rodríguez muestra un panorama a la vez uniforme y diverso que se ajusta mucho más a las inquietudes políticas e intelectuales de la época y que además consigue no eludir el inconsciente, el sentimiento y la pasión de su despliegue; elusiones éstas que hacen siempre a la historia menos creíble.

—Yo no hago la revolución, intento organizarla. Bueno, un trocito.

—¿La crees posible?

—No. Ninguna utopía lo es. El asunto de fondo, la naturaleza de las relaciones humanas, ¿es abordable? No lo sé. A lo mejor podemos construir una organización social digamos… más saludable.

—¿Cómo la URSS?

—No seas necio. Cualquiera con dos dedos de frente sabe de sobra qué es eso.

—¿Cuál es vuestro papel, entonces?

—Ya te lo he dicho, organizar. Bueno, eso opino yo. Muchos están aún con un modelo llamado marxista. No lo es, lo deforman. Y, en todo caso, una tontada. Para mí, siguen siendo válidos los principios de la Revolución Francesa: libertad, igualdad, fraternidad. Donde no existen, mal.

—En todas partes.

—En todas, sí. Y en las demás, peor.

—Lo tuyo es el proceso histórico. Eso proporciona certeza ideológica. Y también la religión.

—Sí. Tenemos una tremenda incapacidad para librarnos de la idea de trascendencia.

—Nos negamos a morir.

—Claro.

—Pero la vida no tiene sentido.

—Menos sentido tiene plantearse si la vida tiene sentido. Otra tontada. Si no se lo encuentras, y lo necesitas, se lo inventas y en paz. El *quid* está en si te es satisfactorio.

—Entonces, vale cualquier cosa.

—Depende.

—¿De qué depende?

—De lo individual, por ejemplo, tan decisivo para ti. Ahí, que cada uno se las componga. Depende de la justeza de la causa. Yo estoy convencido de que la mía es justa. De la magnitud también. Si te propones un objetivo pequeño, corto, se te agota. Debe implicar muchos factores, a mucha gente si es posible. La dificultad importa mucho, lo fácil carece de aliciente, aburre. Añádase el riesgo, una pizca de pimienta para enriquecer la salsa.

—Todo un programa.

—Lleno de interés. ¿Quién da más por menos?

—¡Cómo por menos!

—¡Si tú mismo dices que no sabes qué hacer con la vida! [*Ibid.*: 345-346.]

Ligado a lo anterior, habríamos de referirnos a otro aspecto aún más interesante a la hora de tratar la cuestión de la memoria en la obra. Se trata de las alusiones a personajes sólo conocidos en un contexto cerrado, personajes del recuerdo que hacen su entrada en las conversaciones de los protagonistas sin previa construcción literaria, a menudo con su nombre propio:

¿Alguien ha inventado algo mejor que una biblioteca informal con los amigos? La Facultad al completo circulaba por allí, y un par de docenas éramos habituales. Por encima de nosotros, Valdivieso, Aurelio, el cura Jonás, Isabel Casín, Carmen García Merino, Juanjo Molinero, Gigi, a quien le cayó el mote desde «Porte de Lilas». Más allá Larrieta, Julita Ara, Jesús Crespo, Valls, Reinoso, Berruguete. Referencias de Manu Leguineche, Julio Valdeón. Algo de colegio. [*Ibid.*: 99.]

O con alusiones indirectas, de un modo indiferente a que el lector los conozca o no. Tales personajes existen o han existido y han formado parte del núcleo central de la memoria de los individuos de un grupo. Este recurso da autenticidad a la enunciación de la me-

moria; sin esa sanción, sin esa privacidad ajena a la masa de los lectores, la memoria dejaría de ser tal.

Visitaba a un cura campechano en la parroquia de Las Delicias. Toni la acompañaba y dirimía sus inquietudes con el cura. Éste, insólito, no se enfadaba con su fluctuante descreimiento ni desdeñaba sus razonamientos desbarajustados, lo traían sin cuidado, eran minucias, bagatelas, lo fundamental era el amor, ubi caritas et amor, un mandamiento nuevo os doy. [*Ibid*.: 25-26.]

La obra de Aurelio Rodríguez supera la doble necesidad expresiva de la memoria, de ser individual y de conectar con los recuerdos individuales del resto (o sea, con los recuerdos de la colectividad).

Pese a todo, esta particularidad no ocurre sólo con los personajes. También podemos encontrarla en las propias situaciones y, sobre todo, en los lugares. El magnético fragmento, en estructura fugada, del paisaje urbano recorrido por Toni Romero en las páginas 81-83, además de ser uno de los pasajes más potentes de los últimos decenios de literatura española y una de las más impresionantes aproximaciones líricas al Tardofranquismo (¡grandiosa versión del *Miré los muros de la patria mía* de Quevedo!), representa, en su aparente incognoscibilidad, un itinerario perfectamente identificable para cualquier habitante de Valladolid. En este caso, la literatura se satisface en sí misma, pero también se satisface una voluntad del autor por ajustarse con todo escrúpulo al laberinto prosístico de la memoria.

Al cruzar el puente se sumergió en el laberinto de los sueños. Almacenes rojizos y enfrente casas ocre desconchado con balcones de hierros roñosos y persianas torcidas y ropa secándose y tejados combos y una trinchera con puertas de luz triste y una peluquería gris y una calle de casas de pueblo y una calle de casas de ciudad pequeña y una calle de casas de ciudad vieja y una casa recién pintada de marengo con los recuadros de las ventanas blancos y restos de una bombilla en la esquina de una plazoleta con una fuente con el caño impracticable bajo una acacia destartalada bajo el rectángulo del cielo negro. Muros de tapial ocre desconchado con bandas de ladrillo renegrido y una plaza rectangular de cascajo grande y vacía con una portada de iglesia nunca abierta y achatada de ladrillo renegrido y más muros y arriba ventanas cerradas con rejas de cárcel y una calleja en zigzag y en el rincón una taberna con humo y morros y más muros y una plaza con plátanos en las aceras de portales espaciosos y miradores y un jardincillo y una calle con plátanos silvestres cegando la luz de las farolas de fuste negro

pintarrajeado de tiza y en una esquina una iglesia de caliza grisácea agujereada por la lluvia del tiempo acotada con cadenas roñosas y bolas de granito y un palacio ruinoso con un escudo y las paredes desconchadas y una tapia con verja ante una casa con un portalón a un patio octagonal mugriento con pies derechos desconchados y otro portalón y una calle con un convento bajo y encalado y con una puertecita negra con torno y una tapia blanca y unas celosías negras y unas ruinas gigantes de piedras grisáceas sin puertas ni ventanas ni techos con sólo vanos y montones de basura dentro y con maleza sarmentosa y con un gato mirándolo aburrido y un cuartel enorme de enormes muros de piedras grisáceas con ventanas cerradas con rejas de cárcel con ventanas desvencijadas de madera marrón arriba con las tejas de los aleros rotas con el cielo negro y estúpido. *[Ibid.*: 81.]

Con esta prosa, Rodríguez está inaugurando una nueva forma de narrar la memoria desde la literatura. A buen seguro, tiene que ver en ello que, como él mismo confiesa, escribió su libro para unos cuantos amigos que entenderían todas las alusiones y que se convertirían con ello en garantes (y en críticos) de la memoria inscrita en el mismo. Esa privacidad original de la novela tiene como consecuencia para el lector externo a ese círculo una profunda sensación de veracidad y de intimidad, una sensación de hallarse muy próximo al ideal expresivo de la memoria.

El móvil perpetuo

> Romero se enviciaba con la literatura y Jaime con los artilugios. [...] En enero, comenzó a armar un móvil perpetuo. Conocía de sobra, claro, que no era posible, pero fue estirando por la pared un cachivache a la manera de Los Grandes Inventos del TBO. *[Ibid.*: 44.]

El móvil perpetuo es la imagen perfecta de la novela como búsqueda y reconstrucción (imposible) de la memoria[10]: pese a que el segundo principio de la termodinámica niega la posibilidad de un móvil perpetuo, para asombro del profesor de Toni (el especialista), aquel móvil de Jaime funcionaba... funcionaba en tanto en cuanto estaba en movimiento.

El autor es consciente de que volver a construir el pasado en su conjunto es una tarea inasequible; tan sólo rehacer algunas de sus

[10] «El invento sobrevivió en la pared unos años, hasta que tiraron la casa, que si no...» *(Ibid.*: 47).

partes plantea enormes complicaciones. Ahora bien, ese pasado es todo lo que tenemos para hablar o, al menos, todo lo que nos permite hablar, por ello estamos abocados a entendérnoslas con él. La novela de Aurelio Rodríguez, como el propio móvil de Jaime o como cualquier intento de recreación de otro tiempo a partir del recuerdo, es un acto heroico que nos lleva a un replanteamiento general de lo pasado y de las posibilidades que tenemos para contarlo. Así, el autor emprende la reconstrucción de la memoria sabiendo que es una tarea imposible. La obra entera es la búsqueda de un ayer decisivo que, no obstante, ha de ir recomponiéndose «por trozos» y amparándose siempre en el equilibrio respecto del fragmento previo:

> Cuando ya les funcionaba bien, proponía Jaime: oye, Ricardo, por qué no... y añadían un tramo más. *[Ibid.*: 45.]
> — ¿Y cómo decís que lo habéis hecho?
> — Con paciencia —sonreía Ricardo zumbón.
> — Por trozos —aclaraba Jaime—. Hemos ido por trozos.
> — Os haríais un plano primero.
> — Unos dibujos más o menos. *[Ibid.*: 46.]

El ideal de la recuperación del *temps perdu* es, para Rodríguez, una quimera y, sin embargo, el autor no puede renunciar a escribirlo, puesto que a ello lo empuja su misión de «dar testimonio», inscrita en la cita de la cabecera. El móvil de la narración está en marcha.

Ahora bien, si casi todas las narraciones actuales, en pasado, sobre el siglo XX español, decepcionan es porque ninguna acierta a entender que es necesario estudiar las variables formales en las que van inscritos los acontecimientos. Da igual que se acopien detalles y más detalles sacados de la erudición histórica, de las hemerotecas o de los testimonios orales, da igual que se encuentren historias sugerentes, descubrimientos escandalosos o enigmas palpitantes... la guerra, los cuarenta, los cincuenta, los sesenta, etc., contados desde la miseria acre de la prosa española actual, tanto en historia como en ficción, suenan a cartón piedra y, en cierta medida, a farsa. Los héroes de la pancarta del primero de mayo o los del concierto de Raimón de *Seréis como dioses* no vivían su aventura en los moldes narrativos del siglo XXI sino en los de Clarín, Galdós, Baroja o, si nos apuramos, también en los de un Martín Santos mezclado con Georges Brassens; incluso se hallaban traspasados aún por extre-

mos poéticos intempestivos que iban desde Quevedo a Campoamor, pasando por Cervantes. La joven generación de los años sesenta no se construía anímica ni psicológicamente desde los audiovisuales ni los media, sino desde la lluvia pertinaz de una literatura, en parte demodé y siempre escasa, pero no por ello menos fecunda, que permeaba todo el ambiente político e intelectual del momento. Acceder a esa prosa (y la novela de Rodríguez —auténtica amalgama de todas las prosas que forjaron su tiempo— es una vía de acceso) es acercarse a una reconstrucción de la prosa en la que vivieron, sintieron, pensaron, amaron y odiaron los protagonistas; la prosa en la que acuñaron sus propios recuerdos. Lo veraz del relato, del móvil perpetuo, de Aurelio Rodríguez no reside sólo en su poderosa memoria ni en su exquisito contrapunto constante de ideas ni en la feraz polifonía que disuelve el sujeto individual y el colectivo de un modo mágico, tampoco en que aporte necesariamente una revisión «histórica» de su tiempo que informará a las nuevas generaciones de un modo nuevo... no... Lo veraz del relato de Aurelio Rodríguez reside en la complejísima trama prosística que consigue situar la percepción del lector en el punto más próximo posible de la comprensión del pasado. Por desgracia, a partir de los corsés evidentes de la narración histórica no parece posible que la historia como tal pueda siquiera soñar con ese tipo de experimento de acercamiento al pasado, pues —sin duda— sería tanto lo que tendría que poner el historiador en el plano formal de su texto, que se vería arrojado, por la inercia, fuera de la disciplina académica a un campo más próximo al literario. Y, pese a todo, resulta crucial que la historiografía actual empiece a contemplar la inclusión dentro de sí de todas las estéticas de reconstrucción del pasado y a avenirse con ellas (desplegando también —¿por qué no?— sus propias posibilidades críticas al respecto) y tratar de rebajar sus propias ínfulas científicas en favor de un acceso más libre a todos los discursos que sirvan para la mejor comprensión del pasado, al fin y al cabo, objetivo en el que todos esos discursos coinciden.

Seréis como dioses no muestra sólo las inquietudes de algunos jóvenes que se agitaban en la España de los años sesenta, sino que muestra la forma en la que se formularon sus narrativas y la forma en la que se construyeron sus sueños y sus esperanzas. Ello le lleva al autor a utilizar a menudo un lenguaje (en realidad muchos lenguajes) a contrapelo de los tiempos.

La heroica ciudad dormía a pierna suelta. Racheaba el gallego contra los cables, volteaba persianas mal sujetas, crujía en las vidrieras de los escaparates, en la luz pobre de las farolas temblorosas. Rumor estridente de los goterones en el asfalto encharcado y puerco. Las turbas se habían guarecido en su cuarteles abandonando en el centro los residuos históricos de su presencia: migajas de basura, envoltorios de caramelos, globos desinflados, trozos pringosos de papel de estraza con restos de churros, pedazos de barquillo empapados, moqueros pisoteados se desparramaban por las aceras, se amontonaban en los quicios de los portales, formaban reguero en los bordillos, millares de colillas transportadas por la escorrentía se agrupaban en el remanso de una rebeca descarriada, de un periódico desmembrado.

Valladolid, la muy noble y leal ciudad, la laureada, corte en lejano siglo, había acabado la gestión estomacal de la sopa de avecrem y de la pescadilla rebozada y se amodorraba oyendo entre ronquidos chirridos persistentes de niños desvelados, maullidos familiares de gatos en los patios viejos, el zumbido de la campana del reloj adelantando el toque de las seis, que retumbaba allá en lo alto de la maciza torre de la Catedral. Taponando la perspectiva ocre de las casas, sobre la escalinata desgastada, tras barandillas roñosas entre pilastras rematadas por grandes bolas de granito, la puerta descascarillada se atosigaba entre la densidad inquisitorial de las gruesas columnas adosadas y de las graves figuras gesticulantes, bajo el rectángulo de la ventana recubierta de alambrera y telarañas. Se alzaba obeso el octógono lechoso de la torre, con los huecos negros de las campanas, y en su cima el Corazón de Jesús, como un acróbata engolado en saludo condescendiente al público entusiasta, en el breve recorte de vacío entre los aleros airados de Cascajales, Arribas, Cardenal Cos, las revueltas de los tres coños.

Las patas de hierro modernista sostenían los manchurrones del mármol blanco, el burujo de papel aceitoso, los churretones de las tazas abandonadas. Junto al zinc, la cara coloradota de la Dora flotaba en el vapor grasiento.

—Un momento, que enseguida salen calentitos.

En el declive derrengado de la batalla nocturna Jaime y Ricardo tramaban incansables un nuevo asalto al amanecer de la próxima noche. En el regusto de los churros, en el calorcillo que lo reconfortaba del destemple, con la satisfacción gástrica entreverada de pavor, Toni Romero contemplaba apático por el cristal de la puerta el bulto rojizo y destartalado del mercado de Portugalete, el descampado del cielo poblándose de la luz lluviosa del crepúsculo mortecino. *[Ibid.*: 138-139.]

A buen seguro, muchos lectores no avisados pensarán en esta obra como una especie de *revival* decimonónico cuando, en realidad, el virtuoso uso «anacrónico» aposta de la prosa en la novela la vincula

al lenguaje híbrido de la posmodernidad[11] y la define, en razón de su carácter intempestivo, como vanguardia literaria, en una época en la que la propia idea de vanguardia resulta trasnochada[12].

Tal vez sea esa consciencia de los infinitos recursos inexplorados en la expresión de la memoria, manifiesta en la complejidad de su propia obra, lo que le hace a Rodríguez volver con frecuencia en su novela a la reivindicación del valor superior de ésta a la hora de reconstruir el pasado. En realidad, fue la constitución de la idea de la historia como ciencia la que contribuyó a separar (en la teoría, no tanto en la práctica) planos que en las escrituras prediscursivas de la historia estaban ligados de un modo manifiesto. Heródoto o Tucídides no se plantean una distinción entre la prosa del arte y la prosa del mundo. Ellos reconstituían el pasado amparándose en la única herramienta accesible: llamémosla literatura. Los límites entonces no existían; hoy existen; Aurelio Rodríguez los problematiza. Para él, un delgado puente separa el arte de la realidad; y así el arte se mostraría más eficaz que la Historia a la hora de narrar lo pasado:

> Ella se adentraba en la filosofía y ya no podía tomarse la literatura en serio, esto es, desde un punto de vista filosófico. La obra artística originaba impresiones, no ideas, no contribuía a formar opinión sino, a lo más, intuición, de ninguna manera el arte podía tomarse por una forma de conocimiento. Para Romero, la reflexión filosófica era una construcción cerrada en sí misma y por ello ininteligible, ajena a la realidad, en cambio, la literatura se la hacía patente.
>
> —Pues, para eso, la realidad tal cual.
>
> —No es lo mismo. Yo sólo encuentro lo exterior, pero hay gente capaz de captar lo de debajo y transmitirlo. Como cuando entró Valdi y todos venga a esperar, y nada. Yo lo estaba sintiendo sin darme cuenta. [*Ibid*.: 101-102.]

En realidad, el móvil (la novela) es, además de su epítome, el *dictum* de la serpiente que lanza a los personajes a seguir una especie de trama contradictoria que los sitúa en la línea de la culminación de los ca-

[11] El lenguaje de Aurelio Rodríguez emplea la tradición literaria de un modo semejante a como Alfred Schnittke usa, en algunas obras ¿posneoclásicas?, el legado musical del pasado (por ejemplo: *Suite im alten Stil* o *Gratulationsrondo)*.

[12] De igual modo, el mero análisis filológico-literario podría objetarle al autor el que elija de forma aleatoria los modelos narrativos utilizados, el que adolezca de un estilo constante de narración; en mi opinión es ahí precisamente donde reside su estilo.

minos de progreso secular marcados por la historia (de España) y, a la vez, los saca de ellos. Así, el móvil, el texto, pasa a ser el elemento que construye y que destruye, que genera y que degenera. Todo está dentro del móvil porque el propio móvil es la narración que lo cuenta. Los personajes, traspasados por los efectos (prosas) de la narración, siguen el móvil como hipnotizados, se construyen a su vez como móviles perpetuos encadenados al deseo de realización cifrado en las esperanzas marcadas por todo el texto. Todos ellos parecen perseguir

> [...] la trayectoria de un móvil, de la caniquilla de Jaime en el laberinto como si alocadamente se produjera y no, que así fatalmente sucedía por su propio peso [...]. *[Ibid.*: 335-336.]

Ahora bien, como ya hemos señalado, nos encontramos ante una narración sólo aparentemente centrada. En ella parece haber un protagonista, pero, a medida que la acción avanza, el texto pierde pie respecto de ese protagonista y se opera un claro descentramiento. Toni Romero se construirá como un personaje sólo a duras penas sujeto de la acción; pugna en la historia el nosotros del narrador que mira al pasado sin pretensiones: no hay búsqueda de rigor documental, pero sí un deseo de verosimilitud; tampoco hay búsqueda alguna de justificación ni de redención del pasado. La narración no sirve aquí sólo de vehículo sino que se convierte en el personaje principal. Al poner la narración como sujeto de sí misma, Aurelio Rodríguez hace que el narrador y su construcción se proyecten a modo de reflejo; en *Seréis como dioses* es la propia narración la que se narra, ella se erige en sujeto y ella es quien se construye a sí misma. Así, más que intertextos, lo que consigue la novela es contar la *construcción poética de una parte del pasado reciente de España…* algo difícil de encontrar entre aquéllos que suelen remontar el tiempo con la intención de narrarlo.

III

En sus reflexiones sobre la memoria, Enrique Gavilán señala que «para contar el pasado nos vemos obligados a recurrir a arquetipos que tomamos de la tradición cultural a la que pertenecemos. Así nos contamos como seres coherentes, cosa que nunca hemos sido, y lo

hacemos de acuerdo con modelos que tomamos del repertorio que nos ofrece nuestra cultura, es decir, de las películas, las novelas, o los relatos de todo tipo que nos han formado. Así cuando los historiadores orales exploran los relatos de los testigos a los que entrevistan se encuentran con una serie de arquetipos, serie en realidad bastante limitada, como por ejemplo, "el ama de casa abnegada", "el joven rebelde", "el obrero luchador", etc., y observan cómo los testigos ajustan sus recuerdos a dichos arquetipos, dando lugar a distorsiones que a veces pueden comprobarse por fuentes indirectas». *[Ibid.:* 60.]

En mi opinión, *Seréis como dioses* plantea de forma consciente la superación de estas trampas de la memoria. En primer lugar, parte de que la propia memoria es sólo relativamente fiable («retahíla de anécdotas engrandecidas», p. 157); a su vez, da la vuelta al primer argumento citado por Gavilán y utiliza las rémoras que arrastra la narración de la memoria precisamente para drenar a fondo las posibilidades expresivas del recuerdo. Aurelio Rodríguez explicita a lo largo de su obra los diferentes elementos constitutivos de esa tradición cultural que sirvió en bandeja los relatos cultos de los que vivieron el último franquismo. Por un lado, reconstruye las prosas que fijaron los arquetipos de aquellas personas (trabajo a un nivel subconsciente). Por otro, lleva a cabo una constante labor crítica referida a buena parte de esas obras, autores e ideas que cimentan tal tradición cultural.

El hombre de acción no era nada nuevo, claro, y César no valía gran cosa, de acuerdo, pero lo fundamental, eso le importaba, era el intento de reconstruir el tipo bajo bases modernas. Fulgencio lo negaba, había mucha mala imitación de Stendhal, para él César o Sorel eran meros trepadores sociales.

—No, no, yo no lo veo así. Es la imposibilidad del héroe en el tiempo de la burguesía. Sólo el rico puede ser héroe.

—¡Toma! ¿A eso llamas una base moderna? Dime uno pobre. El héroe es rico y noble por definición. ¿A cuántos se nombra de la hueste del Cid? ¿A una docena? En el recuento tras la toma de Valencia hay unos..., más de tres mil soldados. ¿Y cuántos tienen nombre en la *Ilíada?* El modelo homérico es el mismo para toda la épica.

—¿Y en la realidad?

—No me entiendes. De la novela se desprende que hasta… digamos la energía vital, se la apropia en exclusiva un sector caracterizado económicamente. Es héroe quien se enriquece.

—Sí, claro que te entiendo, lo que no veo es qué hay de nuevo en eso.

—Dicho así, nada. Lo interesante es que Baroja lo ve y lo refleja.
—Ya, ése lo veía todo. ¡Menudo era!
—Bueno, pero pone la realidad ahí delante.
—La realidad no necesita un novelista para estar ahí.
—¡Ya estás tú!
—Y conocer no es sólo ver. Según Ortega, *La lucha por la vida* fueron tres aldabonazos en la conciencia social española.
—Afirmación típica de un intelectual idealista. Ya existían la UGT, la CNT. *Aurora Roja*. Ahí tenía un hombre de acción, un terrorista anarquista, y prefiere al hermano, Manuel, un pobre diablo, lo lleva por la senda del bien y lo convierte en pequeño empresario. ¡Qué aldabonazo!
—Fulgencio tiene razón. Para Ortega lo válido es la denuncia de un novelista, un miembro de la elite, no la acción de las masas. Las masas le huelen mal. *La rebelión de las masas*, *España invertebrada*. Dos escritos prefascistas.
—Yo estoy de acuerdo con Ortega, el Metro huele mal. En lugar de una guillotina eléctrica en la Puerta del Sol, lo bueno serían treinta millones de duchas. Y que el agua penetre por las circunvoluciones cerebrales.
—Toni con sus manías.
—Exageras, Javier. Exageras por esquematismo. Ortega no era un fascista. Aparte, a mí me interesa cómo Baroja refleja una realidad y cómo ese reflejo, hecho con verdad, es objetivamente revolucionario con independencia del autor. La verdad es al arte lo que la revolución a la vida. [*Ibid.:* 306-307.]

Por último, presenta a los personajes, actores de ese momento, como un conglomerado de fragmentos, inconexos muchas veces e inextricables entre sí. Aurelio Rodríguez hace un verdadero esfuerzo por mostrar a toda una generación epitomizada en una serie de personajes que a su vez son uno solo que palpita en busca de la memoria de un tiempo. Halbwachs habría admirado esta forma en la que Rodríguez restituye la memoria colectiva a la colectividad y, sin embargo, ello ha de llevarse a cabo a partir de un nuevo juego malabar, pues es un individuo (el propio autor) el que despliega y vuelve a plegar esa memoria (individual-colectiva) como si fuera un acordeón. Rodríguez no sólo reconoce la distorsión de la memoria sino que pone frente al lector los moldes que sirven para comprender el grado de desviación de la misma.

Pero el autor lleva a cabo una tarea ulterior, si cabe más importante; en un nivel consciente, lucha contra los relatos de aluvión que han ido sedimentando una memoria de la Transición en España, no ya sólo en un nivel académico sino global; por ejemplo, el documen-

tal *La Transición Española* de Victoria Prego, que genera memoria de forma tramposa haciendo que las masas televidentes acepten su tópico relato de reyes buenos, sicarios redimidos y revolucionarios responsables a base de creer en el documento gráfico...[13] o *Cuéntame,* la serie televisiva que genera memoria de forma no menos embustera a partir del reconocimiento de los detalles estéticos (modelos de coches, canciones, papeles pintados, mobiliario, moda, etc.) y de las actitudes bienpensantes de los personajes (proyectadas desde lo que hoy se considera políticamente correcto)... Ahí sí que se están generando en masa los arquetipos de los que hablaba Gavilán. En el fondo, tales relatos, por tanto, también han aprovechado el valor de persuasión de la forma para imponerse como relatos fiables, aunque la obra de Aurelio Rodríguez lo hace en un sentido inverso. La forma en *Seréis como dioses* nos acerca a la época pero nos aleja en buena medida de los relatos históricos existentes rutinizados sobre esa época, por lo que nos sitúa respecto de los hechos en una incómoda pero, a la vez, interesante posición, en una tierra de nadie; la forma en esta novela no sanciona el poder ni cree en teleologías históricas sino que muy al contrario esboza argumentos frente a ellos.

Redefinir en lo formal la escritura de la memoria, como una parte de la redefinición mayor de la forma del pensamiento es a buen seguro una de las tareas a las que nos veremos abocados en este nuevo siglo, pese a que tal necesidad fuera ya apuntada hace más de otro medio por Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración:* «Si la opinión pública ha alcanzado un estadio en el que inevitablemente el pensamiento degenera en mercancía y el lenguaje en elogio de la misma, el intento de identificar semejante depravación debe negarse a obedecer las exigencias lingüísticas e ideológicas vigentes, antes de que sus consecuencias históricas universales lo ha-

[13] En *La Transición Española* se parte de ese truco propio, en realidad, de todo el cine documental de mostrar a la par el relato histórico y el documento; el documento (¡fragmento de la realidad!) sanciona el texto, sea éste cual sea. Esto ha llevado a que, en los últimos tiempos, se haya generado la necesidad de producir el documento visual allá donde las circunstancias (a menudo, la época reflejada: la Antigüedad o la Edad Media) no permitían disponer del mismo, recreándose las situaciones narradas con actores, cayendo en una aberración del peor gusto que de forma paradójica retorna (sin saberlo seguramente los propios asesores históricos) a la ficción de la que quieren huir a toda costa. El aludido documental *Memoria de España* sería un ejemplo patético de esto.

gan del todo imposible» (Adorno y Horkheimer, 2003: 52). Tal vez en obras como ésta estemos asistiendo ya a un fenómeno de ese tipo. No debe de ser casual que en esta novela de Aurelio Rodríguez encontremos una de las mejores reflexiones recientes sobre la España de los años sesenta ni que, por ejemplo, uno de los grandes libros españoles de pensamiento de los últimos años sea *Matar a Platón* de Chantal Maillard, a la sazón, un libro de poemas.

BIBLIOGRAFÍA

ADORNO T. W. y HORKHEIMER, M. (2003): *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos,* Madrid, Trotta.

AURELL, J. (2005): *La escritura de la memoria. De los positivismos a los posmodernismos,* Valencia, PUV.

BERMEJO BARRERA, J. C. (1999): «La Historia, la memoria y el olvido», en J. C. Bermejo, y P. Piedras, *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III,* Madrid, Akal, pp. 172-206.

— (2004): «¿Qué debo recordar? Los historiadores y la configuración de la memoria», en *¿Qué es la historia teórica?,* Madrid, Akal.

— y PIEDRAS, P. (1999): *Genealogía de la historia. Ensayos de historia teórica III,* Madrid, Akal.

Biblia, La (1972), Barcelona, Círculo de Lectores.

GARCÍA DE CORTÁZAR, F. (dir.) (2005): *Memoria de España,* Madrid, Punto de Lectura.

GAVILÁN DOMÍGUEZ, E. (2004): «De la imposibilidad y de la necesidad de la "memoria histórica"», recogido en VV. AA., *La memoria de los olvidados. Un debate sobre el silencio de la represión franquista,* Valladolid, Ámbito, pp. 55-65.

HALBWACHS, M.: «La Mémoire Collective», versión web: http://www.uqac.uquebec.ca/zone30/Classiques_des_sciences_sociales/index.html

MAILLARD, Ch. (2004): *Matar a Platón/Escribir,* Barcelona, Tusquets.

MUDROVCIC, M. I. (2005): *Historia, narración y memoria. Los debates actuales en filosofía de la historia,* Madrid, Akal.

PIEDRAS MONROY, P. (2006): «La Lista de Ángel Piedras. Memoria de la Guerra Civil y Subalternidad», en *Revista de faculdade de ciências sociais e humanas,* núm. 18, Ediçoes Colibri, Universidade Nova de Lisboa, pp. 143-161.

RODRÍGUEZ, A. (2005): *Seréis como dioses,* Valladolid, Multiversa.

RUSHDIE, S. (1991): *Imaginary Homelands,* Londres, Granta.

5. EL FIN DE LA HISTORIA EN LA ENSEÑANZA OBLIGATORIA

MARGARITA LIMÓN LUQUE*

«¡Que quiten la historia y las mates! Puede que nos sirva estudiar lo que pasa actualmente en el mundo, pero ¿para qué estudiar eso de la prehistoria? ¡No tiene nada que ver con mi vida!» Ésta era la opinión de una estudiante de ESO recogida en un programa de televisión emitido hace algún tiempo que abordaba los cambios e intentos de reforma de la ESO.

Ésta y otras opiniones «populares» que frecuentemente se escuchan acerca de la historia y su utilidad en la formación de los ciudadanos reflejan que muchos no han logrado entender aspectos básicos sobre la historia: ¿Qué es? ¿Cómo se construye? ¿Para qué sirve? ¿Qué papel juega la historia en la sociedad actual?

Junto a esta falta de comprensión de aspectos esenciales e incluso, nos atreveríamos a decir, de cierto desprecio hacia el valor de esta disciplina y la contribución que debe hacer a la formación de los individuos, encontramos que, sin embargo, la historia y su enseñanza aparecen con bastante frecuencia en los medios (prensa, debates televisivos, etc.). De sobra son conocidas las discusiones sobre qué contenidos deben ser estudiados a lo largo de la enseñanza obligatoria, en qué medida deben reflejar una historia común, qué contenidos relativos a la historia regionales o locales deben aparecer, etc.

Aunque más adelante lo discutiremos con detalle, nos parece que estos ejemplos muestran que es innegable la contribución de la historia a la identidad nacional y social y, por consiguiente, también a la identidad del individuo como miembro de los grupos sociales a los que pertenece.

La respuesta a las preguntas centrales que intentaré responder al final de este capítulo —*¿Qué historia enseñar? ¿Tiene sentido en-*

* Profesora de la Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Madrid.

señar historia en la enseñanza obligatoria? ¿Para qué enseñar historia en la enseñanza obligatoria?— obliga a hacer una reflexión previa sobre la finalidad de la Historia en tres niveles:

a) epistemológico;
b) sociopolítico; y
c) educativo

Estructuraremos nuestro capítulo en torno a estos tres niveles de análisis. Realizaremos una breve revisión de la finalidad de la Historia en cada uno de ellos y discutiremos las implicaciones que esa revisión tiene para la enseñanza de la Historia en la educación obligatoria. Finalizaremos con una última sección de discusión y conclusiones en la que intentaremos responder a las preguntas que señalamos más arriba.

I. ¿PARA QUÉ SIRVE LA HISTORIA SEGÚN LOS HISTORIADORES? RESPUESTAS DESDE LA EPISTEMOLOGÍA DE LA HISTORIA

La respuesta tanto a la pregunta «¿Para qué sirve la historia?» como a «¿Qué es la historia?» y cuál es su objeto de estudio depende de la escuela o corriente historiográfica que se tenga en cuenta. A lo largo del siglo XX han sido numerosas las controversias y discusiones entre los historiadores acerca de estas cuestiones, esenciales para definir en qué consiste el conocimiento histórico y cómo debe procederse para construirlo.

Una revisión de las diferentes corrientes y escuelas historiográficas (véase, por ejemplo, Collingwood, 1946; Braudel, 1969; Bloch, 1952, Fevre, 1953; Carr, 1961; White, 1973; Le Goff y Nora, 1974; Cohen, 1978; Ricouer, 1983; Burke, 1991; Hobswaum, 1997; Fontana, 1974; Sánchez Prieto, 2005) revela las diferencias en la concepción de la historia que se han mantenido —y aún se mantienen— entre los propios historiadores. De ahí que dar una definición implique un posicionamiento sobre la epistemología de la disciplina que se sostiene. Es, por tanto, la historia una disciplina en la que coexisten diferentes epistemologías, aunque, dependiendo del momento, no todas tengan el mismo peso. Esta coexistencia de enfoques epistemológicamente diferentes, aunque no es una caracterís-

tica exclusiva de la historia (sucede también, por ejemplo, en psicología), tiene consecuencias importantes para la enseñanza de la historia, ya que la concepción de la disciplina que se mantenga tiene claras implicaciones tanto para definir los contenidos que se enseñarán, como en el modo en que éstos son presentados.

Por ejemplo, un libro de texto elaborado desde una concepción marxista de la historia pondría el énfasis en el análisis y la explicación de la historia en base a los medios de producción. Intentaría reflejar datos económicos y el funcionamiento de las estructuras de producción. Por el contrario, si quisiéramos hacer un libro de texto basado en la concepción de la historia sostenida por la *Historia de las Mentalidades* presentaría contenidos que permitieran conocer las ideologías y representaciones mentales de los implicados en los diferentes acontecimientos históricos. Sin negar la importancia de conocer las estructuras económicas, políticas y sociales, este libro de texto reflejaría un concepto y una metodología de la historia diferentes.

Estas diferencias en la epistemología de la historia y, consiguientemente, respecto a su metodología, han generado, según Burke (1993), una fragmentación de la disciplina y, por tanto, la imposibilidad, por ahora, de hacer una «historia total», en los términos que proponía Braudel (1968). Para algunos (Juliá, 1993; Fontana, 1992; Sánchez Prieto, 1995) esta fragmentación supone una crisis que debe ser resuelta asumiendo esa diversidad de planteamientos.

Al margen de la discusión sobre la posibilidad de síntesis que algunos reclaman y que compete a los historiadores, para nosotros, interesados en este trabajo en las implicaciones que estas diferencias epistemológicas tienen para la enseñanza de la historia, la necesidad de asumir la pluralidad de posicionamientos y metodologías es una primera conclusión relevante. Si queremos enseñar qué es la historia, cómo se hace y para qué sirve, habremos de dar a conocer a los alumnos (y ciudadanos en general) que no existe una respuesta única y verdadera.

Como veremos más adelante y los datos de investigación parecen indicar (Kuhn y Weinstock, 2002; Hofer y Pintrich, 1997; 2002), las creencias epistemológicas de los estudiantes (las creencias que sostienen sobre el conocimiento y cómo éste se adquiere) pueden dificultar la comprensión y evaluación de múltiples perspectivas.

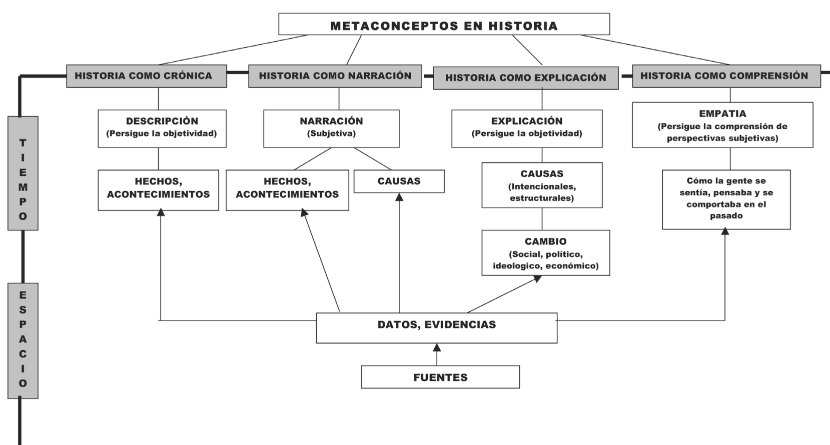
Si bien somos conscientes de la complejidad epistemológica de la disciplina histórica, creemos que tal como sostienen Lee, Dickin-

son y Ashby (1998: 228) es posible identificar lo que ellos denominan *conceptos de segundo orden:*

> […] los *conceptos de segundo orden* son algo más que conceptos sustantivos jerárquicamente superiores que ordenan, a su vez, a otros conceptos sustantivos de la materia; el nivel jerárquico al que pertenecen es un meta-nivel en base al cual se da forma epistemológica a la disciplina[1].

En otras palabras, estos conceptos de segundo orden o metaconceptos (Limón, 2002) servirían para que los estudiantes (las personas, en general) estructuren y organicen su conocimiento histórico. Aunque la lista de estos metaconceptos no está cerrada ni existe un consenso generalizado respecto a cuáles son, con frecuencia, los conceptos de *espacio, tiempo, explicación, empatía, evidencia, fuente*, por citar algunos, se consideran metaconceptos. En una publicación más amplia sobre este tema (Limón, 2002), hemos planteado la propuesta que se recoge en la figura 1.

FIGURA 1. *Relaciones entre los metaconceptos históricos*[2].



[1] La traducción es nuestra.

[2] Traducida y adaptada de Limón (2002) «Conceptual Change in History», en M. Limón y L. Mason (eds.), *Reconsidering Conceptual Change. Issues in Theory and Practice,* Dordretch, Países Bajos.

En nuestra opinión, simplificando, sin duda, el complejo y rico panorama epistemológico de la historia, creemos que hay cuatro metas (o finalidades) principales de la historia que permiten agrupar los planteamientos de buena parte de las corrientes o escuelas historiográficas:

a) describir el pasado;
b) generar una explicación del pasado;
c) comprender el pasado; y
d) construir una narración del pasado.

La descripción del pasado estaría unida a la concepción de la *historia como crónica,* que pretende idealmente lograr una descripción objetiva (o tan objetiva como sea posible) de los acontecimientos y hechos históricos. La *historia como narración* consideraría que la meta de la historia debe ser la construcción de un relato de los hechos y acontecimientos del pasado. Un relato que por definición ha de ser subjetivo, ya que la subjetividad se considera una característica intrínseca de la narración histórica.

La *historia como explicación* tiene como meta explicar el cambio (del tipo que sea: social, económico, político, ideológico, etc.). Por tanto, buscará identificar las causas de los acontecimientos históricos. Aunque, desde luego, el concepto de causalidad histórica ha sido ampliamente tratado y discutido (véase, por ejemplo, Carretero *et al.*, 1997; Voss y Carretero, 2004) se ha hablado de dos grandes tipos de explicaciones: las explicaciones intencionales y las estructurales. Las primeras explican los acontecimientos de acuerdo con las intenciones y motivos de los participantes (directos o indirectos) en los hechos que se pretenden explicar. Las explicaciones estructurales buscan las causas estructurales (políticas, sociales, económicas, ideológicas…) que dieron lugar a los acontecimientos. Dependiendo del tiempo, estas causas se pueden considerar como remotas o inmediatas.

La *historia como comprensión* pretende entender la perspectiva (mentalidad, filosofía, creencias) de aquellos que vivieron en el pasado. Por tanto, se interesará por el pensamiento, sentimientos, modo de vida y comportamiento de los que vivieron en el momento del pasado estudiado.

Estas cuatro metaconcepciones o metavisiones de la historia descansan en las evidencias o datos en base a los cuales se constru-

yen las narraciones, explicaciones o descripciones. Y, a su vez, estas evidencias se obtienen de las fuentes consultadas, que se han obtenido siguiendo un determinado método. Obviamente, dependiendo de la visión de la historia que el historiador mantenga, buscará y admitirá como válidas unas fuentes u otras.

Los conceptos de espacio y tiempo están presentes en todos los casos, ya que son centrales y están involucrados en cualquier contenido histórico. La definición y las relaciones entre estos metaconceptos determinarán las bases del conocimiento histórico.

Algunos resultados de investigación sobre esta temática muestran que (véase una revisión reciente en Van Sledright y Limón, 2006), aunque, a menudo, muchos estudiantes no han sido directamente enfrentados a estas cuestiones sobre el conocimiento histórico (qué es, para qué sirve, cómo se construye), sin embargo, parecen desarrollar ciertos conceptos y creencias implícitas sobre estos metaconceptos que median su comprensión de conceptos y acontecimientos históricos específicos.

II. ¿CUÁL ES EL PAPEL DE LA HISTORIA EN EL PLANO SOCIOPOLÍTICO? ALGUNAS RESPUESTAS DESDE LA PSICOLOGÍA SOCIAL: CONTRIBUCIONES DE LA HISTORIA EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD SOCIAL E INDIVIDUAL

Como indicábamos más arriba, creemos que es indudable que la Historia realiza una importante contribución en la generación de la identidad colectiva (ya sea de una nación —identidad nacional— o de cualquier otro grupo) y en la identificación del individuo con el grupo del que forma parte, con sus valores y normas.

Este sentimiento de pertenencia a un grupo con el que, entre otras cosas, se comparte un pasado, lleva aparejado un componente afectivo. Tajfel (1978: 63)[3] define la *identidad social* como

> la parte del autoconcepto individual que se basa en el conocimiento de su pertenencia a un grupo (o varios) junto con el valor y el significado emocional que lleva aparejada la pertenencia a ese grupo.

[3] La traducción es nuestra.

Tajfel identificó tres componentes de la identidad social que posibilitan su medida: la toma de conciencia de la pertenencia a un grupo, la evaluación del grupo al que se pertenece y los aspectos emocionales aparejados a esa pertenencia. Cameron (2004) ha desarrollado un modelo tridimensional para evaluar el grado de identificación con un determinado grupo al que se pertenece. Los tres componentes de la identidad social que se evalúan con el instrumento de evaluación desarrollado por este autor y su equipo de investigación son:

a) La *centralidad cognitiva*.
b) La *valoración emocional* de la pertenencia al grupo.
c) La *cercanía emocional*, esto es, los lazos y percepción de vinculación emocional con los componentes del grupo.

Por centralidad cognitiva se entiende la relevancia para el individuo de su pertenencia al grupo que puede medirse, por ejemplo, por el tiempo que dedica el individuo a pensar en su pertenencia a éste o en aspectos relacionados con dicha pertenencia. La valoración emocional de la pertenencia al grupo se refiere a la evaluación subjetiva que el individuo hace de su pertenencia, esto es, en qué medida ésta le genera sentimientos positivos y contribuye a su bienestar, generando mayor autoestima. Por último, la cercanía emocional se refiere a los sentimientos de similaridad, de vinculación y pertenencia al grupo. En otras palabras, al grado en que el individuo se siente vinculado al grupo y siente a éste como parte de sí mismo.

La identidad nacional es una forma de identidad social. Se refiere a la medida en que un individuo se identifica con un determinado grupo social, concretamente, el que constituye una nación (sea cual sea la definición de nación). Cuanto más se identifique el individuo con lo que caracteriza a esa nación: valores, pasado, símbolos y manifestaciones culturales y artísticas, acontecimientos históricos… mayor peso tendrá para esta persona su identidad nacional y, por consiguiente, ésta tendrá también una mayor valencia afectiva y emocional.

La historia contribuye al desarrollo de la identidad del individuo como miembro de un país/nación de diversas maneras, por ejemplo:

1) Favoreciendo el desarrollo de una evaluación positiva del grupo de pertenencia, de modo que el individuo genere sentimientos positivos hacia el grupo y una autoestima colectiva positiva.

Numerosos trabajos publicados en el área de psicología social han demostrado empíricamente la existencia del sesgo de supravaloración y defensa del grupo al que se pertenece (endogrupo) (para una amplia revisión del tema, véase Hewstone *et al*., 2002). Este sesgo consiste en que los miembros de un grupo, independientemente de lo que los datos indiquen, tienden a valorar más positivamente a su propio grupo frente a otros. Este sesgo se traduce a veces en desprecio hacia los valores, símbolos o miembros de otros grupos e incluso en el recuerdo selectivo de acontecimientos que sucedieron en el pasado con el fin de proteger la imagen del grupo (Sahdra y Ross, 2007; Korzh, 2001).

La desaparición durante un período de tiempo (o incluso indefinidamente) de algunos acontecimientos históricos en los libros de texto de historia o los relatos sobre personajes históricos que se describen como héroes y defensores de valores colectivos podrían considerarse un ejemplo de este sesgo (véanse algunos ejemplos de esto en Hoyos y Del Barrio, 2006; Kriger y Carretero, 2006; Cajani y Ross, 2007). Según Blight (2001), el recuerdo histórico contribuye notablemente a crear y mantener una visión favorable del endogrupo.

Algunos trabajos han estudiado el impacto en la visión del endogrupo que tienen tanto acontecimientos históricos trágicos que han causado sufrimiento a un número amplio de miembros del endogrupo en el pasado, como actos violentos perpetrados contra otros grupos (por ejemplo, invasiones, guerras, represión y discriminación de determinados grupos sociales) o de los que el grupo ha sido víctima.

El recuerdo de los acontecimientos trágicos contribuye, por un lado, a proporcionar continuidad y coherencia cultural al grupo (Frijda, 1997; Bar-Tal, 2003) y, por otro, parece mejorar la solidaridad del endogrupo y posiblemente los vínculos afectivos y el sentimiento de pertenencia al grupo (Roe, 2003). De este modo, gracias a la historia común se favorece la percepción del grupo como una entidad coherente (Brewer *et al.,* 2004; Devine-Wright, 2003).

En el plano individual, aquellas personas que se identifican mucho con el grupo parece que tienden a recordar mejor acontecimientos históricos que son consistentes con su visión positiva del

grupo (buscan la información que es consistente con sus esquemas y representaciones previas), mientras que los que no se identifican tanto con el grupo son capaces de recordar también los acontecimientos negativos cuando se les pide que destaquen los principales sucesos de la historia de su grupo (Roediger *et al.,* 2001; Blight, 2001; Ellemers *et al.,* 2002).

2) Favoreciendo el desarrollo de lazos y vínculos afectivos y del sentimiento de pertenencia al grupo (cercanía emocional).

Por ejemplo, el relato de los esfuerzos hechos por los miembros del grupo para conservar un determinado monumento histórico tiene como objetivo trasladar a los miembros futuros la responsabilidad de conservarlo y a la vez, el orgullo de conservar algo valioso que da prestigio al grupo frente a otros. También ciertos relatos épicos de acontecimientos pasados pueden fomentar esta cercanía emocional y servir para generar cohesión en los valores del grupo. Un ejemplo puede ser la narración tradicional de la invasión napoleónica de 1808 y la reacción de los españoles.

La empatía con los antepasados, miembros después de todo del endogrupo, puede favorecer el desarrollo de vínculos afectivos con el grupo intensificando la identidad social del individuo, sobre todo si los acontecimientos en los que se trabaja representaron sufrimiento para los miembros del grupo o se explican como actos injustos de los que los miembros del grupo fueron víctimas.

3) Favoreciendo la toma de conciencia del grupo de pertenencia y sus valores.

La historia, ya sea como descripción, comprensión, explicación o narración del pasado trata sobre el pasado común que comparten los miembros del grupo. La existencia de ese pasado y su estudio, a través de la enseñanza de la historia, facilitan la toma de conciencia de la pertenencia a un grupo y de cuáles son los valores del grupo en el presente y en qué se diferencian de los del pasado y de los de otros grupos.

Por ejemplo, la discusión que se generó durante la gestación de la propuesta de Constitución Europea, aún sin aprobar, sobre si el texto debía hacer referencia o no a las raíces históricas cristianas de Europa es un ejemplo de cómo puede utilizarse la historia para explicitar valores del grupo.

Son precisamente estas contribuciones de la historia a la generación de la identidad colectiva de un grupo y sus miembros las que, en nuestra opinión están en la base de las frecuentes discrepancias sobre qué contenidos y qué relatos históricos deben aparecer en los libros de texto y las clases de historia. Estas diferencias muestran la falta de consenso a la hora de definir qué es lo que caracteriza o debería caracterizar al grupo, cuáles son sus valores presentes y cuáles deberían ser en el futuro. No cabe duda, sin embargo, de que la selección de acontecimientos y el modo en el que se presentan los contenidos históricos en los libros de texto van a tener incidencia en el desarrollo de la identidad social de los niños y jóvenes que los estudien. Esta sí que nos parece una característica idiosincrásica de la Historia que la diferencia de otras materias y que por tanto, debe ser claramente tenida en cuenta a la hora de plantear su enseñanza especialmente en los niveles obligatorios, a lo largo de los cuales se va a ir desarrollando la identidad social del individuo.

III. ¿CUÁL ES LA CONTRIBUCIÓN DE LA HISTORIA A LA EDUCACIÓN?

De acuerdo con lo que hemos comentado hasta ahora, al margen de las aportaciones generales que toda materia curricular hace a la formación de los estudiantes, la historia de manera específica tendría en el plano educativo tres funciones educativas principales, que engloban otros objetivos. Estas funciones son:

1) Dar a conocer la historia como disciplina que pretende conocer el pasado y que emplea distintos instrumentos y enfoques metodológicos para lograr ese objetivo.
2) Contribuir a desarrollar la identidad social de los individuos y, consiguientemente, a formar a los futuros ciudadanos, lo que implica la transmisión de valores sociales y tiene claras implicaciones para la imagen del endogrupo (grupo de pertenencia) y de los grupos externos (exogrupo).
3) Contribuir al desarrollo intelectual y afectivo-emocional del individuo. En este último caso, la historia puede contribuir al desarrollo de las denominadas *emociones sociales:* empatía, culpa, vergüenza, etc.

Explicaremos cada una de estas funciones con algo más de detalle y mencionaremos algunos objetivos de aprendizaje-enseñanza que pueden integrarse en ellas.

III.1 Dar a conocer la historia como disciplina que tiene como objetivo conocer el pasado

Una finalidad educativa de la historia es enseñar la relevancia del estudio del pasado y cómo puede llevarse a cabo este estudio. Precisamente, uno de los objetivos educativos principales que debe conseguir la historia es lograr que, a diferencia de lo que sucedía en el caso de la estudiante de ESO con cuyas palabras comenzamos este capítulo, los estudiantes conozcan la relevancia y función que puede tener para su vida cotidiana el conocimiento del pasado y lo valoren.

Conviene, además, que conozcan las dificultades que presenta el estudio del pasado (imposibilidad de reconstrucción, limitaciones metodológicas, validez de las fuentes, etc.) y que aprendan que ese estudio del pasado puede perseguir objetivos diferentes y utilizar metodologías distintas (escuelas historiográficas).

Este reconocimiento de la existencia de enfoques teóricos y metodológicos diversos puede ayudar al alumno a reflexionar, de manera general, sobre cómo se adquiere y genera el conocimiento —sobre el pasado, pero, también, sobre otros objetos de estudio—, permitiéndole entender que no existe un conocimiento unívoco y cien por cien verdadero, sino que la construcción del conocimiento depende de quién la realice, de qué fuentes utilice, qué objetivos tenga, etc.

De este modo, estaremos generando (o modificando) las llamadas *creencias epistemológicas* de los estudiantes, y, en particular, sus creencias sobre el conocimiento histórico y sobre la historia como disciplina académica.

Las creencias epistemológicas han recibido un especial interés en la última década en la investigación educativa. Hofer y Pintrich (1997, 2002) las definen como las que se refieren a cómo se adquiere y en qué consiste el conocimiento.

Para Kuhn y Weinstock (2002) el desarrollo del pensamiento epistemológico consiste en lograr *coordinar los aspectos objetivos y subjetivos del conocimiento*. Proponen cuatro niveles o estadios:

a) Nivel realista.
b) Nivel absolutista.
c) Nivel multiplicista.
d) Nivel evaluador.

Tanto en el *nivel realista* como en el *absolutista* se considera que el conocimiento es objetivo, verdadero y procede de fuentes externas (un libro, un experto, un profesor) que se consideran absolutamente fiables y, por tanto, incuestionables. En el caso del nivel absolutista, el pensamiento crítico se utiliza como un instrumento que permite comparar afirmaciones opuestas y determinar la falsedad o veracidad del conocimiento.

En el *nivel multiplicista,* los individuos consideran el conocimiento como algo subjetivo. Todas las opiniones son posibles y merecen ser respetadas, por tanto, todas pueden ser igualmente verdaderas. No existe el conocimiento verdadero. El conocimiento se considera genuinamente subjetivo.

En el *nivel evaluador,* sin embargo, las diversas opiniones o puntos de vista se evalúan de acuerdo con las evidencias y argumentos disponibles. Por tanto, no todas son igualmente válidas: algunas son mejores candidatas y ofrecen una respuesta o una posición más sólida que otras. No existe el conocimiento verdadero y objetivo en términos absolutos y el pensamiento crítico se convierte en un instrumento esencial para que el individuo construya su conocimiento.

Aunque conceptualmente aún es necesaria una mayor elaboración y clarificación de estas creencias y de los modelos teóricos que se han desarrollado (para una revisión, véase, por ejemplo, Hofer y Pintrich, 1997, 2002; Schraw y Sinatra, 2004; Hofer, 2004; Limón, 2006), los trabajos de investigación realizados sobre esta temática muestran que estas creencias epistemológicas juegan un papel importante en el aprendizaje, especialmente en aquellas materias en las que es frecuente la aparición de problemas mal definidos (Reitman, 1965), esto es, problemas que no tienen una única solución posible, en los que múltiples soluciones son válidas.

Este tipo de problemas son habituales en la historia. Cada historiador ofrece una respuesta posible al problema que se plantea. Para determinar el grado de validez de la respuesta ofrecida se aplican criterios que define la propia disciplina, por ejemplo, se evalúa el tipo de fuentes consultadas, el rigor con el que se han tenido en

cuenta esas fuentes en la narración ofrecida por el historiador, etc. En historia es habitual encontrar puntos de vista alternativos sobre un mismo acontecimiento histórico y, por tanto, resulta esencial desarrollar criterios para evaluar qué perspectiva se considera más adecuada y válida y saber justificar el punto de vista adoptado.

Se debe asumir la existencia de esas múltiples versiones y, en consecuencia, el pensamiento crítico es crucial para valorarlas. Por supuesto, esta necesidad de tolerar y asumir la existencia de versiones y puntos de vista alternativos no es exclusiva de la historia, sino que resulta fundamental para manejar múltiples situaciones de la vida cotidiana.

Consideramos que la historia es un magnífico vehículo para desarrollar el pensamiento epistemológico, las habilidades de argumentación y el pensamiento crítico de niños y jóvenes. Conseguir que el estudiante reflexione sobre cómo se adquiere y construye el conocimiento histórico, distinguir el propio punto del vista de otros posibles, aprender a identificar puntos de vista y argumentos diversos, ser capaces de analizar y evaluar estos argumentos y versiones, a menudo contradictorias, son habilidades muy importantes no sólo para la comprensión de la historia y el trabajo de historiador, sino también para aplicarlas en la vida cotidiana.

En este sentido, la diversidad de escuelas historiográficas, lejos de constituir una dificultad de cara a la enseñanza de la historia, ofrece la posibilidad de trabajar de modo específico el pensamiento epistemológico de los estudiantes y facilitar la reflexión general sobre cómo se adquiere y se construye el conocimiento.

Creemos que en el mundo actual, en el que la información es muy abundante y accesible, es esencial que los niños y jóvenes sepan buscar, seleccionar, interpretar y evaluar críticamente esa información. El aprendizaje de la historia, dadas las características idiosincrásicas del conocimiento histórico, puede realizar una aportación fundamental al desarrollo de estas habilidades.

III.2. Contribuir a desarrollar la identidad social de los individuos y, consiguientemente, a formar a los futuros ciudadanos

Como hemos señalado más arriba, Tajfel (1978) identificó tres aspectos que forman parte de la identidad social del individuo: la toma de conciencia de la pertenencia a un grupo, la evaluación del

grupo al que se pertenece y los aspectos emocionales aparejados a esa pertenencia. La enseñanza de la historia contribuye al desarrollo de estos tres aspectos.

Precisamente, creo que esta contribución es la que origina buena parte de las controversias sobre qué contenidos históricos se deben enseñar, cómo han de presentarse, cuándo o qué peso han de tener.

Por ejemplo, decimos que la historia contribuye a la toma de conciencia de la pertenencia a un grupo. Pero ¿a qué grupo? Como ciudadanos españoles, cabe pensar que se desee que la enseñanza de la historia contribuya a desarrollar la identidad de los estudiantes como españoles. Obviamente este planteamiento sería discutido, sobre todo, en las comunidades autónomas con fuertes intereses nacionalistas como el País Vasco o Cataluña. Como ciudadanos europeos, parece también razonable que la enseñanza de la historia pueda contribuir a que los estudiantes desarrollen su «identidad europea». La propuesta de Angela Merkel de editar un libro de historia común para todos los europeos parece ir encaminada en esta dirección. Y en el caso de los inmigrantes, ¿con qué grupo queremos que se identifiquen estos estudiantes?, ¿con el de su país de origen?, ¿con el de acogida?, ¿con la identidad europea?

La respuesta dependerá de la identidad social que se desee desarrollar mediante el sistema educativo. Y, desde luego, definir esa identidad social implica meterse en el terreno ideológico y político. ¿Debe el sistema educativo contribuir a desarrollar una determinada identidad social? En tal caso, ¿cuál? Algunos pensarán por puesto que es complicado encontrar consenso, quizás debiera considerarse al estudiante como «ciudadano del mundo» y, por tanto, considerarían adecuado que se enseñe una historia universal y que los contenidos históricos sirvan para dar a conocer a los estudiantes el comportamiento de los que nos precedieron, los avances y los errores que cometieron.

Otros adoptarían una posición ecléctica y dirían que, puesto que el individuo forma parte de varios grupos sociales, el sistema educativo debería hacerles tomar conciencia de sus diferentes identidades. En este caso, los problemas surgen cuando esas identidades entran en conflicto y no es posible (o al menos no es fácil) armonizarlas. El controvertido debate sobre la prohibición de llevar velo o pañuelo en las escuelas francesas puede ser un ejemplo de esto. Como musulmanas, las estudiantes han de cumplir con las tradicio-

nes y costumbres de su identidad musulmana, pero estas costumbres desafían valores importantes que forman parte de la identidad francesa y, en general, europea. Muchas veces se esgrimen argumentos históricos para defender uno u otro punto de vista.

Por otro lado, el desarrollo de la identidad social llevará aparejados símbolos, valores y afectos. A menudo, una lectura de los libros de texto y manuales de historia de Chile y otros países latinoamericanos muestra un predominio de una historia de personajes destacados y héroes cargada de simbolismos y de conceptos que expresan valores sociales importantes que se desean transmitir a través del relato histórico. En el caso de los libros de texto chilenos y argentinos por poner un ejemplo, conceptos como «honor», «gloria», «patriotismo» están muy presentes.

Es muy frecuente encontrar discrepancias sobre qué símbolos forman parte de la identidad nacional, cómo deben ser utilizados por los miembros del grupo (el uso de la bandera nacional o la carencia de letra de nuestro himno ha sido objeto de controversia reciente entre nosotros; véase también el estudio de Hoyos y Del Barrio, 2006) o qué valores son los que caracterizan la identidad de un país. Y, por supuesto, estas definiciones tienen claras connotaciones ideológicas.

Producto de cambios sociales e ideológicos, los valores sociales se modifican con el tiempo, lo que, sin duda, afecta a la identidad social y a cómo ésta se refleja en los libros de texto y, en general, en la enseñanza de la historia.

En definitiva y a modo de resumen de este apartado, creemos, en primer lugar, que es importante que se tome conciencia de la contribución del relato histórico al desarrollo de la identidad social.

En segundo lugar, hemos señalado que cada individuo desarrolla múltiples identidades sociales puesto que pertenece a diversos grupos sociales. En ocasiones, esas identidades entran en conflicto y es difícil, si no imposible, armonizarlas.

En tercer lugar, hemos destacado que la identidad social implica que se generen sentimientos positivos y una visión favorable del endogrupo. Los sesgos que esto introduce influyen o pueden influir al modo en que se cuenta la historia y a la selección y peso de los acontecimientos históricos que aparecen en los libros de texto. Niños y jóvenes están en proceso de desarrollo de esa identidad social, de ahí que sean precisamente los contenidos históricos escolares los

que se vean más afectados por esta finalidad educativa de transmisión de una identidad social. Símbolos y valores sociales forman parte de esa identidad social.

Por último, a la vista de lo expuesto, parece bastante obvio y esperable que los contenidos históricos que se enseñan durante la enseñanza obligatoria generen controversias y discrepancias importantes.

III.3. Contribuir al desarrollo intelectual y afectivo-emocional del individuo

Como sucede con el resto de las materias curriculares, parte de los objetivos de la enseñanza de la historia tienen como meta desarrollar capacidades y habilidades cognitivas de los estudiantes. Concretamente en el caso de la historia, cabe destacar, entre otras, las siguientes:

— *Capacidad de argumentación*. Identificación y evaluación de los argumentos propios y de los alternativos. Capacidad para generar argumentos a partir de datos y documentos.
— *Capacidad de análisis y síntesis*. Capacidad para analizar datos e información y elaborar explicaciones y diferenciar tipos de explicaciones. Comprensión de la causalidad.
— *Capacidad de búsqueda, selección, interpretación e integración de información*. Implica el conocimiento de las diferentes fuentes documentales y el desarrollo de criterios que permitan interpretarlas y valorarlas. Contribuye al desarrollo de estrategias de búsqueda eficaces, habilidad fundamental en una sociedad como la actual en la que se puede acceder a la información con mucha facilidad, pero con frecuencia fallan tanto las estrategias de búsqueda como el conocimiento necesario para seleccionar fuentes de información válidas.
— *Desarrollo del pensamiento epistemológico y de las creencias sobre el conocimiento histórico y su adquisición.* Nos hemos referido brevemente más arriba a este tipo de creencias y al pensamiento epistemológico. El tipo de creencias epistemológicas que se sostengan puede facilitar o dificultar el reconocimiento de explicaciones alternativas.

— *Comprensión del espacio y el tiempo.* Espacio y tiempo son conceptos esenciales para la adquisición del conocimiento histórico. Son bien conocidas las dificultades de aprendizaje que estos conceptos presentan, sobre todo en los estudiantes más jóvenes.

A esta breve lista pueden añadirse otras, sin duda. Además de esta contribución al desarrollo intelectual del individuo, que ha sido ya adecuadamente señalada y tratada por los especialistas en aprendizaje y enseñanza de la historia (véase, entre otros, Van Sledright, 2004; Carretero, Pozo y Asensio, 1989; Carretero y Voss, 1994, Voss y Carretero, 2004; Stearns, Seixas y Wineburg, 2000; Wineburg, 2001), pensamos que la Historia puede contribuir también de manera importante al desarrollo socioafectivo del individuo, especialmente en lo que se refiere a las emociones sociales (empatía, culpa, vergüenza, envidia, etc.). Vamos a ilustrar este punto centrándonos concretamente en la empatía por tres razones. Una, para no extendernos demasiado; dos, porque quizás sea ésta la emoción social a la que el aprendizaje de la historia puede contribuir en mayor medida; y tres, por la influencia de la empatía en la interacción y comportamiento social del individuo. Como veremos a continuación con algo más de detalle, la empatía puede favorecer la aparición de conductas de ayuda hacia los demás, disminuir la aparición de conductas agresivas y el uso de estereotipos que pueden conducir a conductas discriminatorias o racistas.

Han sido muchas y muy variadas las definiciones de *empatía*. Davis (2004) destaca cuatro acepciones: 1) empatía entendida como proceso cognitivo (por ejemplo, Wispe, 1986); 2) empatía como comprensión del otro; 3) empatía como un modo de compartir estados emocionales con otros dirigidos a un objetivo (por ejemplo, Hoffman, 1984); y 4) empatía como la respuesta emocional específica de la simpatía (Batson, 1991). Davis (2004) señala que lo que, en general, todas estas definiciones y acepciones tienen en común es la transformación de las experiencias que se observan (o se relatan) de otros en una respuesta individual, de tal manera que, mediante este proceso, se produce temporalmente una unidad entre el individuo y «los otros», cuyas experiencias son observadas o relatadas. Por tanto, en sentido amplio, la empatía hace referencia a lo procesos que tienen lugar en un individuo cuando observa (o se le expone de algún modo) las experiencias de otros. La empatía tiene tanto conse-

cuencias intrapersonales (se producen cambios en el individuo que observa) como interpersonales (se producen o pueden producir cambios en el comportamiento social del individuo que observa). Entre las intrapersonales, se encuentran las afectivas, cognitivas y motivacionales.

Según el modelo desarrollado por Davis, entre los resultados cognitivos de la empatía cabe mencionar los juicios de atribución (a qué factores o elementos se atribuyen las conductas observadas), las representaciones cognitivas de «los otros» y la estimación de cuáles serán los pensamientos, sentimientos, etc. de aquellos cuyas experiencias se relatan u observan.

Los resultados afectivos de la empatía pueden ser:

a) Sentir emociones y sentimientos semejantes a los que embargan a los individuos observados (o de los que se habla).
b) Reaccionar expresando emociones diferentes a las que se observan en los individuos observados (reacciones empáticas). Imaginemos, por ejemplo, que observamos *Los fusilamientos del 3 de Mayo* de Goya y sentimos además de pena y dolor (sería el resultado anterior, sentir emociones y sentimientos semejantes), *simpatía* (una reacción emocional) por la causa de los fusilados.
c) Mostrar preocupación empática, esto es, sentir peligro, angustia, ansiedad o incomodidad ante la observación (narración) de las experiencias de otros.

Por último, los resultados o consecuencias de la empatía en el plano motivacional se refieren a los motivos o intenciones del observador que surgen tras conocer las experiencias de otros. Por ejemplo, se ha comprobado que después de pasar por episodios empáticos, las personas tienden a valorar más (y por consiguiente a tener más en cuenta para el futuro) los resultados que obtuvieron las personas observadas. También es más frecuente que aumenten los deseos de reconciliación y se reduzcan los deseos de venganza, si bien hay diferencias individuales que influyen y pueden matizar estos resultados motivacionales.

En el plano interpersonal, como hemos indicado, la empatía puede favorecer comportamientos de ayuda, reducir las conductas agresivas e influir en el comportamiento social del individuo.

Davis (2004) considera que hay cinco modos mediante los cuales la empatía influye en el comportamiento social:

a) *Sincronía emocional*. Genera efectos positivos en las relaciones interpersonales y mejora la percepción de la calidad de esas relaciones.
b) Generando *emociones reactivas* como la preocupación por lo que sienten otros que hace más probable el desarrollo de ciertas conductas prosociales (conductas de ayuda a otros).
c) Generando *motivos* similares en el observador. Parece favorecer la aparición de conductas de perdón y de diálogo.
d) *Reduciendo la aparición de conductas hostiles o agresivas*.
e) *Modificando las representaciones cognitivas* que el observador tiene sobre los demás.

Aunque creemos que trabajar la empatía mediante la presentación de acontecimientos históricos puede generar los efectos que acabamos de enunciar, pensamos que es más probable que los mayores efectos se logren en la modificación de las representaciones cognitivas que el observador tiene de los otros. En otras palabras y relacionándolo con lo que hemos mencionado más arriba sobre la identidad social, trabajar la empatía puede modificar la visión del individuo de otros grupos (exogrupos), por ejemplo, disminuyendo el efecto del sesgo de supravaloración del endogrupo.

Las representaciones mentales del conocimiento social influyen, entre otros, en cómo se interpreta la información social, la facilidad con las que ésta se recuerda y en la evaluación que se hace de las demás personas.

Adoptar un determinado punto de vista aumenta la percepción del grado de similaridad con el grupo cuya perspectiva se adopta. Otros trabajos (por ejemplo, Gardner, Gabriel y Hochschild, 2002) han demostrado que también aumenta la simpatía y preocupación por los otros y que disminuye el sentimiento de amenaza o competencia percibido, además de disminuir el uso de los estereotipos.

Algunos de estos efectos, utilizados en el ámbito de la enseñanza de la historia, podrían conseguir que los estudiantes modifiquen algunas de sus representaciones sobre otros grupos y otras formas de pensar, aumentando su tolerancia y comprensión. El hecho de aprender a ponerse en el lugar o la cabeza de otros puede transferirse a otras situaciones de la vida cotidiana, especialmente a las relaciones interpersonales de los estudiantes. Ésta podría ser una buena estrategia (al menos, una más) para disminuir las conductas agresi-

vas entre escolares y respetar e intentar entender mejor a los que pertenecen a otras culturas y proceden de otros grupos, a veces con valores diferentes a los aceptados mayoritariamente en nuestro país.

Aunque pensamos que los efectos del uso de la empatía son beneficiosos, es preciso aclarar que, dependiendo de cómo se utilice y trabaje, podría también tener efectos no deseados. Después de haber leído que el uso de la empatía genera simpatía y modificaciones en las representaciones cognitivas del individuo, algún lector podría preguntarse: «Si hacemos que los estudiantes adopten la perspectiva del nazismo, ¿generarían una mayor simpatía y valorarían más positivamente sus creencias?». Si junto con la perspectiva nazi presentamos las consecuencias que dicha ideología tuvo del mismo modo (esto es, a través de la empatía con las víctimas) no creo que tuviera esos efectos. Es posible diferenciar el componente cognitivo de la empatía (que entiendo como comprensión de la lógica, razones y emociones de otros) del componente emocional (sentimientos de solidaridad, de unión con otros). En el caso del nazismo, podemos, y creo que es positivo trabajar esa «empatía cognitiva», pero la «empatía emocional» sólo se puede alcanzar cuando los valores del otro grupo son compatibles con los valores del individuo.

IV. CONCLUSIONES

Como prometimos al inicio de este capítulo, intentaremos, a la vista de lo aquí presentado, responder brevemente a las preguntas: *¿Qué historia enseñar? ¿Tiene sentido enseñar historia en la enseñanza obligatoria? ¿Para qué enseñar historia en la enseñanza obligatoria?*

Pensamos que la respuesta a si tiene sentido impartir historia en la enseñanza obligatoria es rotundamente afirmativa. Como hemos intentado justificar a lo largo de este capítulo, la enseñanza de la historia en la enseñanza obligatoria tiene, en nuestra opinión, tres finalidades principales:

1) Dar a conocer la Historia como disciplina que tiene como objetivo el conocimiento del pasado y su relevancia para el presente.
2) Contribuir a desarrollar la identidad social de los individuos y, consiguientemente, a formar a los futuros ciudadanos.

3) Contribuir al desarrollo intelectual y afectivo-emocional del individuo.

El estudiante debería encontrar significado a los contenidos que se presentan en la clase de historia y, por tanto, conocer por qué es importante para su vida que estudie historia. Es importante, sin duda, que aprenda contenidos y acontecimientos históricos, pero no lo es menos que sepa con claridad por qué y para qué estudia esta materia.

¿Qué historia enseñar? Como hemos intentado explicar en este capítulo, es evidente que la selección de los contenidos históricos que deben estar presentes en los libros de texto es polémica y conflictiva. Esta controversia es debida a:

1) *La pluralidad de enfoques historiográficos* que, en muchos casos, genera discrepancias claras a la hora de definir el objeto de estudio, las metas y la metodología de la historia.

Como hemos señalado, esta pluralidad, en vez de convertirse en una dificultad, debería utilizarse para generar una reflexión en los estudiantes sobre cómo se construye el conocimiento y por qué esa construcción no es siempre homogénea. Las diferencias entre enfoques permiten también trabajar de manera específica los que Lee, Dickinson y Ashby (1998) denominan «conceptos de segundo orden» y nosotros, metaconceptos (Limón, 2002), de tal modo que al término de la enseñanza obligatoria el estudiante haya adquirido una visión general de la historia como disciplina y de la metodología que conduce a la construcción del conocimiento histórico. En este sentido, el desarrollo de criterios para seleccionar, evaluar e interpretar evidencias (fuentes de primer y segundo orden) nos parece una habilidad crucial que debe ser transferida a otras áreas del conocimiento.

2) *La historia contribuye al desarrollo de la identidad social del individuo*. La identidad social, como hemos indicado, tiene un componente afectivo-emocional. Qué identidad social (identidad nacional) se quiere favorecer a través de la enseñanza es algo que debería estar consensuado tanto política como socialmente. Las discrepancias van a surgir con toda seguridad, lo importante, en nuestra opinión, sería conseguir un acuerdo de lo que es común para una gran mayoría (¿cuál es el «mínimo común denominador» que define lo compartido dentro de esa identidad social?) y hacer que el estudiante conozca estas discrepancias y sea consciente de que la selec-

ción de contenidos que se hace es sólo una de las posibles y que responde a un contexto social y cultural concreto.

La necesidad de integrar a los numerosos inmigrantes que se han incorporado a las aulas, por ejemplo, debería llevar a replantearse cómo presentar algunos contenidos históricos que pueden ser compartidos, pero desde identidades sociales diferentes. Por supuesto, la identidad social va ligada a valores sociales que deben generar ciertas actitudes en los estudiantes. Cuáles deben ser los valores que se intenten transmitir o generar a través de los contenidos y actividades de clase es también un aspecto conflictivo, ya que entramos en el terreno de lo ideológico. Queremos destacar, por un lado, que la importancia de que estudiantes, profesores y la sociedad en general tomen conciencia de esta característica del conocimiento histórico. Por otro, nos parece también necesario que socialmente se reconozca el valor y la contribución que la enseñanza de la Historia hace a la formación de los estudiantes, futuros ciudadanos.

AGRADECIMIENTOS

La preparación de este artículo se ha beneficiado de la ayuda concedida por la DGICYT a la autora (referencia del proyecto: SEJ-2004-01879).

Quiero expresar mi agradecimiento a los editores de este volumen tanto por su invitación para participar en este proyecto, como por su apoyo incondicional y su paciencia.

BIBLIOGRAFÍA

Bar-Tal, D. (2003): «Collective memory of physical violence: Its contribution to the culture of violence», en E. Carins y M. D. Roe (eds.), *The role of memory in ethnic conflict,* Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 77-93

Batson, C. D. (1991): *The altruism question: Toward a social-psychological answer,* Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Blight, D. W. (2001): *Race and reunion,* Londres, Belknap.

Bloch, M. (1952): *Introducción a la Historia,* México, Fondo de Cultura Económica.

Braudel, F. (1968): *La historia y las ciencias sociales,* Madrid, Alianza.

— (1969): *Écrits sur l'histoire,* París, Flammarion.

Brewer, M. B., Hong, Y., y Li, Q. (2004): «Dynamic entitativity: Perceiving groups as actors», en V. Yzerbyt, C. M. Judd, y O. Corneille (eds.), *The Psychology of Group Perception: Perceived Variability, Entitativity, and Essentialism,* Nueva York, Psychology Press, pp. 25-38.

Burke, P. (ed.) (1991): *New Perspectives on Historical Writin,* Polity Press.

— (1993): *Formas de hacer historia,* Madrid, Alianza.

Cajani, L. y Ross, A. (eds.) (2007): *History Teaching, Identities, Citizenship,* Londres, Trentham Books.

Cameron, J. E. (2004): «A three-factor model of social identity», *Self and Identity,* núm. 3, pp. 239-262.

Carr, E. H. (1961): *What is History?,* Londres, Pellican.

Carretero, M. y Kriger, M. (2006): «La usina de la patria y la mente de los alumnos. Un estudio sobre las representaciones de las efemérides escolares argentinas», en M. Carretero, A. Rosa y M. F. González (eds.), *Enseñanza de la Historia y memoria colectiva,* Buenos Aires, Paidós, pp. 169-196.

Carretero, M. y Voss, J. F. (eds.) (1994): *Cognitive and Instructional Processes in History and the Social Sciences,* Hillsdale, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Carretero, M., López-Manjón, A., y Jacott, L. (1997): «Explaining historical events», *International Journal of Educational Research,* núm. 27, pp. 245-253.

Carretero, M., Pozo, I., y Asensio, M. (1989): *La enseñanza de la historia y las ciencias sociales,* Madrid, Visor.

Carretero, M., Rosa, A. y González, M. F. (eds.) (2006): *Enseñanza de la Historia y memoria colectiva,* Buenos Aires, Paidós.

Cohen, G. A. (1978): *Karl Marx's Theory of History: a Defence,* Oxford, Clarendon Press.

Collingwood, R. G. (1946): *The Idea of History,* Londres, Oxford University Press.

Davis, M. H. (2004): «Empathy», en L. Z. Tiedens y C. W. Leach (eds.), *The Social Life of Emotions,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 19-42.

Devine-Wright, P. (2003): «A theoretical overview of memory and conflict», en E. Carins y M. D. Roe (eds.), *The role of memory in ethnic conflict,* Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 9-33.

Ellemers, N., Spears, R. y Doosje, B. (2002): «Self and social identity», *Annual Review of Psychology,* núm. 53, pp. 161-186.

Fevre, L. (1953): *Combats pour l'histoire,* París, Librairie Armand Colin.

Fontana, J. (1974): *La historia,* Barcelona, Salvat.

— (1992): *La historia después del fin de la historia,* Barcelona, Crítica.

Frijda, N. H. (1997): «Commemorating», en J. W. Pennebaker, D. Paez y B. Rimé (eds.), *Collective memory of Political Events: Social Psychological Perspectives,* Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum, pp. 103-127.

GARDNER, W. L., GABRIEL, S. y HOCHSCHILD, L. (2002): «When you and I are "we", you are not threatening: The role of self-expansion in social comparison», *Journal of Personality and Social Psychology,* núm. 82, pp. 239-251.

HEWSTONE, M., RUBIN, M., y WILLIS, H. (2002): «Intergroup bias», *Annual Review of Psychology,* núm. 53 (1), pp. 575-604.

HOBSBAWM, E. (1997): *On history,* Londres, Weidenfeld & Nicholson.

HOFER, B. K. (ed.) (2004): «Personal epistemology: Paradigmatic approaches to understanding students' beliefs about knowledge and knowing», *Educational Psychologist,* núm. 39 (1), edición especial.

— y PINTRICH, P. R. (1997): «The development of epistemological theories: Beliefs about knowledge and knowing and their relation to learning», *Review of Educational Research,* núm. 67, pp. 88-140.

HOFER, B. K. y PINTRICH, P. R. (eds.) (2002): *Personal Epistemology. The Psychology of Beliefs about Knowledge and Knowing,* Mahwah, NJ, Erlbaum.

HOFFMAN, M. L. (1984): «Interaction of affect and cognition in empathy», en C. E. Izard, J. Kagan y R. B. Zajonc (eds.), *Emotions, Cognition and Behaviour,* Cambridge, Cambridge University Press, pp. 103-131.

HOYOS, O. y DEL BARRIO, C. (2006): «El significado cognitivo y afectivo de la identidad nacional en niños españoles y colombianos», en M. Carretero, A. Rosa y M. F. González (eds.), *Enseñanza de la historia y memoria colectiva,* Buenos Aires, Paidós, pp. 145-168.

JACOTT, L., LÓPEZ-MANJÓN, A., y CARRETERO, M. (1998): «Generating explanations in history» en J. F. Voss y M. Carretero (eds.), *Learning and Reasoning in History,* Londres, Woburn Press, pp. 307-330.

KING, P. M., y KITCHENER, K. S. (2002): «The Reflective Judgment Model: Twenty years of research on epistemic cognition», en B. K. Hofer y P. R. Pintrich (eds.), *Personal Epistemology: The Psychology of Beliefs about Knowledge and Knowing,* Mahwah, NJ, Erlbaum, pp. 37-61.

KUHN, D., CHENEY, R., y WEINSTOCK, M. (2000): «The development of epistemological understanding», *Cognitive Development,* núm. 15, pp. 309-328.

KUHN, D. y WEINSTOCK, M. (2002): «What is epistemological thinking and why does it matter?», en B. K. Hofer y P. R. Pintrich (eds.), *Personal Epistemology. The Psychology of Beliefs about Knowledge and Knowing,* Mahwah, NJ, Erlbaum, pp. 121-144.

KORZH, N. N. (2001): «Representation of historical knowledge in collective memory», *Journal of Russian and East European Psychology,* núm. 39 (3), pp. 69-83.

LE GOFF, J., y NORA, P. (1974): *Faire l'histoire,* París, Gallimard.

LEE, P., DICKINSON, A., y ASHBY, R., (1998): «Researching Children's ideas about history», en J. F. Voss y M. Carretero (eds.), *Learning and Reasoning in History,* Londres, Woburn Press, pp. 307-330.

Limón, M. (2002): «Conceptual change in history», en M. Limón y L. Mason (eds.), *Reconsidering Conceptual Change: Issues in Theory and Practice,* Dordrecht, Países Bajos, Kluwer, pp. 259-289.

— (ed.) (2006): «On the generality and specificity of epistemological beliefs, and the educational relevance of this issue», *International Journal of Educational Research,* vol. 45, pp. 1-96.

Pennebaker, J. W. y Banasik, B. L. (1997): «On the creation and maintenance of collective memories: History as social psychology», en J. W. Pennebaker, D. Paez y B. Rimé (eds.), *Collective Memory of Political Events: Social Psychological Perspectives,* Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum, pp. 3-19.

Ricouer, P. (1983): *Temps et récit,* París, Éditions du Seuil.

Roe, M. D. (2003): «Cowlitz Indian ethnic identity, social memories and 150 years of conflict with the United States government», en E. Carins y M. D. Roe (eds.), *The Role of Memory in Ethnic Conflict,* Nueva York, Palgrave Macmillan, pp. 55-74.

Roediger, H. L., Mead, M. L., y Bergman, E. T. (2001): «Social contagion of memory», *Psychonomic Bulletin & Review,* núm. 8, pp. 365-371.

Sahdra, B. y Ross, M. (2007): «Group identification and historical memory», *Personality and Social Psychology Bulletin,* núm. 33, pp. 384-395.

Sánchez Prieto, S. (2005): *¿Y qué es la historia? Reflexiones epistemológicas para el profesorado de Secundaria,* 2.ª edición, Madrid, Siglo XXI.

Schraw, G., y Sinatra, G. M. (eds.) (2004): «Epistemological development and its impact on cognition in academic domains», edición especial, en *Contemporary Educational Psychology,* núm. 29 (2).

Stearns, P. N., Seixas, P. y Wineburg, S. (eds.) (2000): *Knowing, Teaching and Learning History,* Nueva York, New York University Press.

Tajfel, H. (1978): *Differentiation Between Social Groups,* Londres, Academic Press.

Van Sledright, B. (2004): «What does it mean to think historically... and *how do* you teach it?», *Social Education,* núm. 88 (3), pp. 230-233.

Van Sledright, B. y Limón, M. (2006): «Teaching and learning social sciences», en P. A. Alexander y Ph. Winne (eds.), *Handbook of Educational Psychology,* Mahwah, NJ, Lawrence Erlbaum Associates.

Voss, J. F. y Carretero, M. (eds.) (2004): *Aprender y pensar la historia,* Buenos Aires, Amorrortu.

Wineburg, S. (2001): *Historical Thinking and other Unnatural acts. Charting the Future of Teaching the Past,* Filadelfia, Temple University Press.

White, H. V. (1973): *Metahistory,* Baltimore, MD, John Hopkins University Press.

Wispe, L. (1986): «The distinction between sympathy and empathy: To call forth a concept, a word is needed», *Journal of Personality and Social Psychology,* núm. 50, pp. 314-321.

II

IDENTIDAD

6. EL CIUDADANO, EL HISTORIADOR Y LA DEMOCRATIZACIÓN DEL CONOCIMIENTO DEL PASADO

PABLO SÁNCHEZ LEÓN*

I. MÁS ALLÁ DE LA MEMORIA Y LA HISTORIA

El argumento fue planteado de manera radical hace ya bastante más de medio siglo: cualquier miembro de una sociedad moderna ejerce cotidianamente de historiador. De no emplear recursos propios del pensar histórico, para «Mr. Everyman» —«un ciudadano ordinario» de quien no puede decirse que posea «un conocimiento excesivo» sobre temas especializados— «su presente carecería de sentido y su mañana estaría desprovisto de significado». Si se libra de caer en la pérdida de referentes, es porque la mente del ciudadano moderno opera siguiendo un esquema análogo al método de cualquier investigador profesional al analizar el pasado histórico: conserva en documentos trazos de acontecimientos no necesariamente atestiguados personalmente, pero en cualquier caso irrepetibles y amenazados de caer en el olvido; activa al releerlos o por otras causas su memoria, con la cual produce imágenes que encadena en su mente; y a partir de ellas genera interpretaciones de sus acciones pasadas con las que comprender y explicar situaciones privadas o públicas del presente. Con este proceder, en lugar de esfumarse sin remedio ni sentido, el «inasible presente» se «extiende y enriquece» con una perspectiva temporal, y gracias a esta ampliación de horizontes el sujeto obtiene certidumbre y coherencia para actuar en el presente y de cara al futuro. Así, aunque no es un historiador profesional, en su vida cotidiana una y otra vez nuestro conciudadano «desarrolla todas las operaciones esenciales que se hallan implicadas en la investigación histórica».

* Profesor de la Universidad Complutense de Madrid.

El ejemplo de Mr. Everyman no es una exageración sacada de contexto ni una metáfora dirigida a una audiencia ajena a la investigación sobre el pasado; no fue traído a colación de forma marginal ni por un intruso interesado en degradar la actividad profesional del historiador: procede de un historiador académico, Carl Becker, a quien el ejemplo sirvió, por cierto, de eje en el discurso que pronunció al tomar posesión nada menos que como presidente de la American Historical Association a fines de 1931[1]. Es cierto que enfoques de estas características no han abundando en la segunda mitad del siglo XX dentro del mundo académico ni en la opinión pública occidental, pero la cuestión de fondo formulada por Becker es de sobra pertinente en una sociedad democrática: ¿se comportan o no los ciudadanos como historiadores en la vida cotidiana, por no decir en la vida pública?

A esta pregunta se puede responder de forma negativa. Negar que el ciudadano emplee a la hora de orientar algunas de sus actividades cotidianas recursos semejantes a los del profesional de la historia equivale a considerar el histórico un conocimiento experto que posee sus propias reglas, lo cual legitima la existencia de un grupo de especialistas. Ahora bien, una cosa es un conocimiento experto y otra muy distinta un saber exclusivo: en una sociedad de ciudadanos se vuelve crecientemente difícil justificar cualquier monopolio sobre el conocimiento. Incluso aceptando que el saber experto del historiador no está al alcance de todos, cabe cuando menos preguntarse por el grado de democratización que han alcanzado las condiciones que permiten producir conocimiento acerca del pasado histórico: ¿en qué medida las instituciones de las sociedades modernas que reconocen el estatus jurídico de ciudadano dotan a éste de recursos para pensar históricamente?

Conviene, eso sí, despejar desde el principio cualquier duda acerca del asunto que se trata de abordar aquí: la cuestión en juego no es la información suministrada, en cantidad ni calidad, acerca del pasado histórico, sino la disponibilidad y distribución social de recursos

---

[1] Carl L. Becker, «Every Man His Own Historian», *Everyman His Own Historian. Essays in History and Politics*, Nueva York, F. S. Crofts and Co., 1935, pp. 233-255. Las citas son traducciones mías de pasajes situados en las páginas 236, 241 y 239, respectivamente. Becker concluye que si, en vez de poner esas operaciones al servicio por ejemplo de la contabilidad doméstica, Mr. Everyman las emplease en escribir un libro sobre la independencia de las colonias británicas de Norteamérica, lo que produciría sería sin duda una obra de Historia.

para producir conocimiento sobre él. Tampoco hablamos, por tanto, de la mayor o menor divulgación de unas técnicas o métodos con los que en ocasiones se identifica —equivocadamente— la actividad del historiador: aunque hay historiadores profesionales y tal vez muchos más legos dispuestos a identificar la del historiador con la tarea de «fijar los hechos» y dictaminar la Verdad acerca de lo acontecido en el pasado, la actividad de éste es otra no exactamente complementaria sino más bien diferente. El historiador no reproduce lo que sucedió en el pasado por correspondencia con la realidad ni establece la verdad de la Historia; lo que hace es encadenar entre sí trazos del pasado, dotándoles al hacerlo de un sentido del que si no carecerían, y situándolos en una jerarquía dentro de una narración[2].

Efectuada esta aclaración, podemos distinguir el tipo de recursos sobre los que aquí se pregunta acerca de su grado de democratización. Pensar históricamente no consiste en dedicarse con mayor o menor tesón y método a la selección, interpretación y ordenación narrativa de trazos y hechos del pasado; estas actividades se retroalimentan con otra más esencial que en realidad constituye su premisa. En lo que consiste pensar históricamente es en hacer uso de recursos imaginativos y/o reflexivos que permiten incorporar a ese «inasible presente» del que habla Becker interpretaciones de acontecimientos no vividos personalmente. Dichos recursos consisten en primer término en imágenes del tiempo, es decir, en representaciones convencionales de la relación entre el pasado y el presente (y por derivación, del futuro) con las que se moldean todas las interpretaciones y narrativas de eso que solemos llamar «la Historia», incluidas las que ofrece el historiador en sus investigaciones y relatos[3].

---

[2] Keith Jenkins, *Rethinking History,* Londres, Routledge, 1991 (hay edición en castellano actualmente en prensa, Madrid, Siglo XXI, 2008). Sin el orden y la interpretación que les proporciona el investigador, los trazos en forma de documentos que se heredan del pasado resultan un puzzle inconexo hecho de piezas sin descifrar y referidos a sucesos que aparecen carentes de entidad.

[3] Eviatar Zerubavel, *Time Maps. Collective Memory and the Social Shape of the Past,* Chicago y Londres, The University of Chicago Press, 2003. Zerubavel describe toda una serie de representaciones del tiempo insertas en las narrativas memorísticas e históricas: representaciones lineales, cíclicas, rítmicas, en zigzag, en escalera, en forma de árbol, en secuencia de montaña y valle o auge y declive, basadas en la continuidad o en la discontinuidad, etc. No ofrece, sin embargo, una reflexión sobre su posible encadenamiento entre sí, sucesión o transformación a lo largo del tiempo, dependiendo de distintos contextos históricos.

La distribución social de estos utillajes para pensar el tiempo es la cuestión que anima este texto.

El asunto parece suficientemente relevante en una sociedad que concede cada vez más valor al conocimiento y su transmisión, pero adquiere aun mayor relevancia si se admite la posibilidad de que pensar históricamente sea una actividad en cierta medida al alcance de cualquier ciudadano. Puede resultar exagerado afirmar que en su vida diaria Mr. Everyman emplea con precisión y soltura técnicas de investigación genuinas del historiador, pero es difícil negar en cambio que al menos en ocasiones recrea por medio de la imaginación determinados acontecimientos, épocas y figuras de un pasado del que no ha sido testigo, incluso de uno remoto y para él bastante desconocido; puede que de hecho se entregue a menudo a esta actividad, incluso que tenga una opinión bien definida y comunicable acerca de un proceso histórico o una época o acerca de la historia conjunta de su país, su cultura, o de algún grupo del que se considera miembro o que le desagrada especialmente. En cualquiera de estos casos, está pensando históricamente, es decir que, a través de imágenes sobre hechos pretéritos que contienen necesariamente una representación del tiempo, está produciendo una «extensión artificial de [su] experiencia personal» que influye activamente sobre las certidumbres desde las cuales toma decisiones en el presente con proyección hacia el futuro[4].

Desde esta perspectiva, lo que está en juego cuando hablamos de distribución social de la actividad de pensar históricamente no es entonces sólo el aumento del volumen de conocimiento humano, sino la calidad de la vida social en comunidad. Desde el momento en que afecta a la estabilidad acerca de los estados del mundo y del yo, a la identidad, pensar históricamente puede ser entendida como una actividad vinculada al bienestar moral de los ciudadanos.

A primera vista, no obstante, el asunto no exigiría la atención de los poderes públicos, pues si todo el mundo piensa históricamente, no parece relevante ni menos urgente distribuir unos recursos intelectuales que se encuentran aparentemente ya socializados. Ahora bien, todo indica que, al igual que nuestro Mr. Everyman en el ejemplo de Becker, la mayoría de los ciudadanos piensa históricamente sin conciencia de hacerlo, y mucho más a menudo sin apenas

[4] Becker, *op. cit.,* p. 245.

reflexionar sobre la influencia que esa actividad puede tener en la calidad moral de su vida en comunidad. Existe como mínimo un problema de reconocimiento, de visibilidad en lo que atañe a esta actividad socialmente difusa, y ello tiene ineludibles consecuencias públicas. Sólo a partir de la conciencia de estar pensando históricamente se puede aspirar a tomar distancia de la influencia que ejercen esas imágenes convencionales del tiempo sobre las interpretaciones de hechos y procesos históricos; y, a su vez, en ausencia de dicha distancia crítica se vuelve difícil discernir la influencia del pasado sobre la percepción y opinión acerca del presente, incluso sobre la propia identidad individual y colectiva. En la medida en que atañen a la libertad de autodeterminación personal, los recursos que ayudan a esa conciencia y distanciamiento pueden ser considerados bienes públicos cuyas deficiencias de suministro afectan negativamente a la calidad de la cultura política en una sociedad de ciudadanos.

Sin ir más lejos, el bajo nivel de reflexión sobre esta difusión social del pensar histórico viene produciendo en los últimos tiempos en la esfera pública de muchas democracias jóvenes —y no tan jóvenes— el espejismo de que historia y memoria son dos modalidades de conocimiento completamente diferentes, incomparables cuando no incompatibles que, por motivaciones que se consideran además a menudo espurias, han roto una supuesta jerarquía «natural» establecida que subordinaba la segunda a la primera. Esta manera de razonar no es de recibo: no existe algo así como una cosa llamada «la Historia», asunto propio de unos especialistas que controlan los arcanos de un saber experto que produce un conocimiento fiable, objetivo y verdadero, y otra denominada «la memoria», atributo universal subjetivo propio de legos y por consiguiente irrelevante para el conocimiento, cuando no peligroso. El propio Carl Becker no tuvo reparo en definir el campo del conocimiento histórico como aquel relacionado con la «memoria de cosas dichas y hechas en el pasado», dejando claro que la investigación histórica comporta también en primer término una labor de evocación o rememoración[5]. Esto no significa, sin embargo, que haya que cambiar las tor-

[5] Según Becker, la que ofrece es una «definición que reduce la historia a su mínimo común denominador, y al mismo tiempo no obstante incluye todo lo que es esencial para comprender lo que realmente es», *op. cit*., p. 235.

nas y subsumir la historia en la memoria; lo que implica es que no tiene mucho sentido definir normativamente memoria o historia por lo que las distingue sin comprender antes cuáles son sus denominadores comunes.

Una alternativa consiste en asumir que, por mucho que cuenten con un reconocimiento institucional y un estatus epistemológico distintos, memoria e historia no dejan de ser dos dimensiones de una misma actividad más fundamental, esa que hemos definido aquí como pensar históricamente. Pues sea cual sea la definición que se les dé, ambas son posibles a partir del empleo de representaciones del tiempo. Sólo partiendo de este reconocimiento se pueden identificar adecuadamente las diferencias que pueda haber entre la manera en que un Mr. Everyman —o, a estos efectos, una *Miss o Mrs. Everywoman*— piensa históricamente y la manera en que lo hace un historiador o una historiadora profesionales.

Es agregadas, y no contrapuestas, como primero se deben calibrar las actividades de la producción social e institucional del conocimiento sobre el pasado: juntas conforman la *cultura histórica* de toda sociedad moderna, de manera que en una democracia las dos deberían ser objeto de atención pública y reflexión intelectual. Una historiografía robusta y reputada coexistiendo con un legado pobre y marginado de relatos memorísticos puede comprometer la capacidad de los ciudadanos de superar determinadas encrucijadas colectivas, de la misma manera que una historiografía sin vuelo al lado de una cultura memorística rígida y difusa puede contribuir decisivamente a impedir la resolución de conflictos emergentes. Pero independientemente de esto, lo fundamental es que los esfuerzos institucionales dirigidos a preservar la interpretación histórica como un terreno acotado se muestran espurios. Pues ¿dejan acaso muchos ciudadanos de hacerse con alguna imagen propia del pasado histórico —o de procesos y acontecimientos de él— por mucho que no sean considerados o no se consideren ellos mismos historiadores? Es posible afirmar que, aunque apenas se le reconozca esa capacidad, para un ciudadano moderno pensar históricamente constituye algo entre «natural» y necesario.

El esfuerzo por dotarse de una visión del mundo y de reflexionar sobre las instituciones, el orden social y su propia condición de ciudadano que aspira a gobernar y ser gobernado, enfrenta a muchos ciudadanos a la necesidad no sólo de leer libros de historia o

con información histórica, sino de interpretar acontecimientos del pasado y hacerse con un relato de acontecimientos no vividos personalmente. Lo que no suele ser subrayado a continuación ni analizado es que en dichas interpretaciones y relatos se encuentran insertas imágenes del tiempo de las que un Mr. Everyman puede ser más bien poco consciente. ¿Qué tipo de representaciones del tiempo emplea el ciudadano medio en la construcción de su identidad individual y colectiva?; y, sobre todo, ¿en qué se distinguen éstas de las que conforman los relatos e interpretaciones de procesos históricos que realiza el historiador? Becker dejó claro en su alocución que el pensar histórico de Mr. Everyman contiene «una atractiva mezcla de hecho y capricho, una personal adaptación mítica de lo que realmente sucedió»[6]. El profesional puede ver esto como la expresión del carácter subordinado, inferior, del pensar histórico del lego respecto del que él ofrece. No debemos, sin embargo, dejarnos confundir en este punto: poseer abundante información sobre el pasado, incluso conocer y emplear métodos de interpretación documental y crítica historiográfica, no garantiza pensar históricamente de un modo distinto a como lo hace el ciudadano medio. ¿Es acaso el especialista profesional más consciente que el ciudadano lego de las imágenes del tiempo que incorpora a sus investigaciones, interpretaciones y relatos?

Para dar una respuesta adecuada a este problema necesitamos situarlo en perspectiva histórica, y en particular dentro del arco histórico del surgimiento de la democracia y las transformaciones de la ciudadanía. Pues así como no siempre ha habido unos mismos derechos ni para unas mismas personas, ni siquiera un reconocimiento de capacidades jurídicas para unos mismos grupos e identidades, tampoco las distintas variedades de pensar históricamente han ocupado siempre la misma posición en la cultura ni han gozado del mismo valor social. Un breve recorrido por las relaciones entre la oferta y demanda de representaciones del tiempo especialmente en la modernidad puede ayudarnos a entender en qué escenario nos encontramos a comienzos del siglo XXI en materia del pensar histórico.

[6] «En parte será verdad, en parte falsa; en conjunto tal vez ni verdadera ni falsa, sino tan sólo la más conveniente forma de error», *op. cit.*, p. 245.

II. PENSAR HISTÓRICAMENTE E HISTORIA DE LA CIUDADANÍA

Antes de la modernidad, cuando no existían constituciones que definieran derechos ciudadanos, tampoco existía un monopolio sobre el conocimiento del pasado a cargo de una disciplina: había desde la Antigüedad un reconocimiento de la función de la historia en la formación cultural de la persona, pero se consideraba que el conocimiento que proporcionaba era de menor entidad y rigor que otros saberes, y ello repercutía negativamente en su autonomía y estatus como disciplina. La memoria en cambio estaba bastante bien considerada socialmente: en ese mundo premoderno de súbditos y vínculos personales, todo lo que hacía referencia al pasado era entendido en primer término como memoria; sólo con el tiempo lo que llamamos Historia fue ganando definición e incorporando parcelas hasta entonces consideradas ámbito de otros saberes, a costa de desplazar la memoria a los márgenes de las actividades consideradas con valor cognoscitivo. Argumentar así tiene, no obstante, algo de impostación: da por universales y transtemporales las categorías sobre la encarnación social del tiempo, cuando en realidad la distinción entre memoria e historia es un fenómeno moderno que acompaña la construcción de la ciudadanía.

Como no escapó al sagaz ojo de un gran historiador del siglo XX, Marc Bloch, en el Antiguo Régimen la memoria constituía uno de los pilares esenciales de ese importante elemento configurador de la vida social que era la costumbre[7]. La costumbre necesitaba ser constantemente actualizada, y para ello era imprescindible el

[7] Considerada «mejor intérprete de la ley», cuando no fuente de la creación de normas, la costumbre servía de referente a la autoridad, la justicia y las instituciones y prácticas sociales en un sentido extenso. Una completa síntesis de estas cuestiones en Donald R. Kelley, «“Second Nature”: The Idea of Custom in European Law, Society and Culture», en Anthony Grafton y Ann Blair (eds.), *The Transmission of Culture in Early Modern Europe,* Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1990, pp. 131-172. La relación entre costumbre y memoria según Bloch, en su afamada *Historia rural francesa,* Barcelona, Crítica, 1978 [1.ª ed. en francés, 1926], pp. 219-220. En la que terminó siendo su obra póstuma *El oficio del historiador,* Bloch planeaba escribir un capítulo sobre «Memoria colectiva, tradición y costumbre [*coutume*]» que finalmente no realizó. Véase Massimo Mastrogregori, *El manuscrito interrumpido de Marc Bloch. Apología para la historia o el oficio del historiador,* México, Fondo de Cultura Económica, 1995, p. 26.

concurso del recuerdo. Las comunidades de base consuetudinaria estimulaban a sus miembros autorizados a pensar históricamente; lo hacían, eso sí, normalmente por referencia a tradiciones constituidas por visiones del tiempo como inmutable o esencialmente continuo. A través de la costumbre, una forma memorística y radicalmente interpretativa de recrear el pasado quedaba incorporada al universo de la reclamación de reconocimiento y la resolución de conflictos y, por consiguiente, a la definición de los sujetos e identidades sociales: gracias a la activación de pautas que hoy llamamos de memoria colectiva o histórica, campesinos y artesanos de todo el mundo premoderno consiguieron entablar batallas contra los poderes señoriales y principescos —e incluso a menudo ganarlas— por la posesión de recursos materiales y simbólicos en disputa, reproduciendo en esos procesos además su personalidad jurídica como comunidades. En aquel mundo, las distintas memorias colectivas —tantas como comunidades consuetudinarias y miembros legítimos del Cuerpo Político— eran tan influyentes que durante siglos su principal contrincante no fue otro tipo alternativo de discurso o relato sobre el pasado histórico —como pudieran ser la crónica, etc.— sino la ley positiva escrita, es decir, el documento, mas no por su aportación cognoscitiva, sino por su valor jurídico procesal.

A lo largo de la Edad Moderna, la definición de la política como esfera autónoma de actividad humana corrió pareja con el auge de la Historia como género. El género histórico, surgido originariamente como un recurso retórico al servicio de la legitimidad de las ciudades-estado autogobernadas, se convirtió pronto en espacio para combates de papel entre partidarios y detractores de los valores del humanismo renacentista, contribuyendo activamente a la difusión del lenguaje de la política entre el público culto[8]. Su auge vino acompañado, por tanto, de cierta distribución social de recursos interpretativos acerca del pasado, así como de algunos cambios en la oferta de representaciones sobre el tiempo.

En contraste con el relato de la *historia sacra* cristiana —inspirada en una visión providencial de los avatares humanos—; el pasa-

[8] Maurizio Viroli, *From Politics to Reason of State. The Acquisition and Transformation of the Language of Politics, 1250-1600,* Princeton, NJ, Princeton University Press, 1992.

do aparecía en estas obras históricas humanistas como un producto consciente de los hombres; a diferencia a su vez de la herencia de la Antigüedad en la materia, los avatares colectivos de los humanos no eran abordados en ellas ni como hechos aleatorios ni como fenómenos completamente necesarios; lo histórico podía ser susceptible de comprensión ad hoc. De forma más profunda, la narración histórica posmedieval surgió como parte de un extrañamiento respecto del pasado reciente: la idea misma de un *Re-nacimiento* resultaba inseparable de un afán de restauración del mundo clásico, pero al mismo tiempo también de una conciencia del tiempo como cesura cultural profunda, algo que se fue haciendo progresivamente manifiesto a través de los frustrados intentos de imitar, continuar o retornar desde un presente por primera vez autoconsciente hasta una Antigüedad que por contraste se mostraba cada vez más lejana y ajena[9].

Esta conciencia no desembocó finalmente en un aumento de la conciencia del tiempo y su presencia en los relatos históricos; lo que surgió fue un nuevo imaginario sobre el tiempo que comenzó a funcionar como sustrato común a la mayoría de los relatos históricos cultos: el naturalismo. En él, el pasado se presenta como una serie de escenarios sometidos a cambios; sin embargo, sus protagonistas —sean personas o instituciones— aparecen como esencialmente invariables por encima del espacio y el tiempo, pues se conciben como encarnación de valores o contravalores considerados universales, y por tanto transtemporales. La clave de esta modalidad de pensar históricamente reside pues en la proyección al pasado de un sustrato ontológico invariable, a partir del cual se asumen como naturales lo que sólo son convenciones morales propias del presente. Al conceder al presente un estatuto de superioridad sobre el pasado, esta modalidad de representación del tiempo se convierte en un potente recurso intelectual para proporcionar certidumbre; ello se

[9] La crítica filológica en que se funda la moderna metodología de la investigación histórica se apoya precisamente en el análisis de la influencia del paso del tiempo sobre el significado de los términos contenidos en los documentos y su establecimiento como criterio de fiabilidad sobre la autenticidad de éstos. Carlo Ginzburg, «Lorenzo Valla on the "Donation of Constantine"», *History, Rhetoric, and Proof,* Hannover y Londres, Brandeis University Press/Historical Society of Israel/University Press of New England, 1999, pp. 54-70.

consigue, no obstante, a costa de plagar de mitos los relatos producidos en su estela[10].

Apoyada en la retórica de la ciencia, con el tiempo la naturalización vino a reforzarse además con una nueva teleología ajena a la religión y al alcance del hombre *moderno* en sociedad: la del progreso[11]. La historia culta pudo así sustituir con éxito a la historia de raíz cristiana modificando su *thelos,* pero sin suprimir la modalidad de representación escatológica y teleológica del tiempo en que aquélla se sustentaba. Había nacido la percepción del tiempo que desde entonces acompañaría el curso de la modernidad occidental.

A la altura del primer gran ciclo revolucionario de fines del siglo XVIII, la historia se había hecho con un espacio disciplinario propio; estaba no obstante lejos de haber conseguido hacerse con un método definido de acercamiento al pasado o siquiera de abogar por él[12]. Dada la enorme expansión de la esfera de opinión pública en ese período, así como el aumento de la concencia reflexiva y crítica entre nuevos públicos civiles, las condiciones parecían especialmente propicias para un aumento exponencial en la distribución social de recursos interpretativos sobre el pasado histórico.

---

[10] Se encuentran aquí los orígenes de la más convencional de las visiones modernas de la historia —la historia como *magistra vitae*—, que concibe el conocimiento histórico como un saber sin utilidad social directa pero por ello de más profunda y sutil influencia en la forja de los valores morales de la persona. Véase Koselleck, *Historia/Historia,* Madrid, Trotta, 2004.

[11] Desde comienzos del siglo XVIII, con el reconocimiento del comercio y la riqueza como fuentes de poder de los estados se fue perfilando una nueva escatología en la que el tiempo aparece encarnado en forma de una serie de estadios en evolución hacia niveles superiores de civilización. Istvan Hont, «The Language of sociability and commerce: Samuel Pufendorf and the foundations of Smith's "Four Stages" theory», en Pagden, A. (ed.), *The Languages of Political Theory in Early Modern Europe,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, pp. 271-316.

[12] De hecho, el tipo de relato histórico de más calidad producido en el período de la Ilustración —practicado por Hume, Smith, etc.— fue una historia *conjetural,* en la que los datos históricos se consideraban menos relevantes que las hipótesis, pudiendo además inferirse a partir de ejemplos contemporáneos de sociedades situadas en estadios civilizatorios más primitivos, y no necesaria ni prioritariamente por medio de documentos históricos, entre otras cosas porque se argumentaba que muchas y muy relevantes tradiciones y costumbres arcaicas no habían, por necesidad, dejado rastros escritos. Véase Richard Wokler, «Anthropology and Conjectural History», en Christopher Fox, Roy Porter y Richard Wokler (eds.), *Inventing Human Sciences: Eighteenth-Century Domains,* Los Ángeles, University of California Press, 1995, pp. 31-52.

Las revoluciones liberales desembocaron sin embargo en un escenario bastante diferente, que permitió la consolidación excluyente de la moderna disciplina de la historia a costa de la democratización del conocimiento histórico. Al perder la tradición su condición de fundamento de toda legitimidad, la historia pudo arrebatar a la esfera de la costumbre el campo de estudio de las instituciones y las prácticas sociales en lo tocante a sus orígenes. La forma de pensar históricamente que acompañaba la tradición y la costumbre, basada en la interpretación de pautas de memoria colectiva, fue también privada de legitimidad como vehículo para producir evidencias. En este proceso se encuentran los orígenes de la prolongada cesura entre memoria e historia propia de los tiempos modernos.

Una coincidencia no casual de este proceso es que, en ese mismo período, la capacidad de participar activamente en política se redujo de forma drástica en términos sociales: en efecto, durante el largo siglo XIX, en la época del liberalismo histórico, los emergentes estados nacionales establecieron un cuerpo de especialistas historiadores al mismo tiempo que circunscribían la plena condición ciudadana a un grupo minoritario de propietarios y en menor medida personas de reputación y cultura probadas. La consolidación de la historia como disciplina exclusiva, es decir, como única vía legítima de acceso al conocimiento del pasado histórico e identificada con un solo método de acercamiento a su objeto de estudio se produjo en paralelo con la definición de derechos políticos también restrictivos y excluyentes y, en fin, con el cierre social del orden liberal. Justamente cuando un sujeto con derechos civiles —un primer esbozo de Mr. Everyman— adquiría carta de naturaleza en el nuevo orden posrevolucionario, se producía una expropiación de la capacidad hasta entonces socialmente difundida de pensar históricamente, negándose de paso validez a innumerables narraciones idiosincrásicas sobre el pasado procedentes de comunidades de adscripción, surgidas al calor de un mundo aún de no ciudadanos. La consolidación de la historia como disciplina fue a la vez causa y efecto de este proceso por el cual el liberalismo negó inicialmente al ciudadano ni siquiera una mínima capacidad como intérprete legítimo del pasado.

Esa extrema restricción social del conocimiento histórico parecía estar no obstante justificada por la noble causa de preservar, clarificar y desarrollar las bases metodológicas del pensar históricamente desde planteamientos más fiables que la tradición, vinculados a la ciencia.

Lo paradójico es, sin embargo, que el *historicismo* —la principal corriente de la historia en el siglo XIX— no llegó nunca a desarrollar un método mínimamente riguroso en materia de interpretación[13]. Esto no quiere decir que la historia clásica decimonónica careciera de un método, pero éste quedó pronto ceñido al esclarecimiento de la veracidad de las fuentes y su compilación, así como la definición y selección de hechos y su ordenación en una narración. La ciencia histórica que se configuró en el siglo XIX fue una disciplina esencialmente informativa: los relatos producidos en su nombre podían o no compartirse, pero en principio no se elaboraban para ser interpretados, es decir, no se esperaba que el público a su vez descifrara las interpretaciones ofrecidas por el historiador en sus relatos.

Sobre este consenso, la historia decimonónica pudo proporcionar al híbrido nación-pueblo una dimensión indispensable para su legitimidad como comunidad política moderna: la naturalización en el tiempo de unos caracteres considerados genuinos e indelebles por contraste con los de otros pueblos extranjeros y otros grupos culturales alternativos internos a cada estado nacional emergente. En efecto, con el aporte de unas fuentes documentales fehacientes se elaboró entonces una mitificación étnico-nacional sin precedentes, en última instancia posible debido a que todos esos relatos históricos supuestamente científicos estaban constituidos por un metarrelato compartido que asumía la existencia de un pasado común para ese ente colectivo entendido como intertemporal y homogéneo. Pudo así hacerse cierta la frase de Renan de que la esencia de una nación es que todos los individuos que la forman no sólo tengan una serie de rasgos culturales en común sino también «que todos hayan olvidado muchas cosas»[14].

---

[13] Sobre las relaciones entre hermenéutica y ciencia histórica moderna, véase Paul Hamilton, *Historicism,* Londres, Routledge, 1996.

[14] «¿Qué es una nación?», p. 66, en la edición de Andrés de Blas, Madrid, Alianza, 1987. El texto original es de 1882. Un poco antes, Renan afirma que «[e]l olvido, y hasta yo diría que el error histórico, son un factor esencial en la creación de una nación, de modo que el progreso de los estudios históricos es a menudo un peligro para la nacionalidad» (p. 65). Renan no hizo sin embargo suficiente hincapié en el fenómeno contrario, igualmente constitutivo de la narrativa histórica moderna, pues no sólo el recuerdo sino también el empleo de la retórica científica de la objetividad y la Verdad frente a «errores históricos» heredados es asimismo un factor esencial de la creación de una nación. A nadie escapa que las aportaciones de la moderna historia académica están en general lejos de haber constituido un «peligro para la nacionalidad».

El monopolio sobre el método permitía a los historiadores en suma no sólo legislar acerca de los acontecimientos relevantes, sino ante todo también legislar acerca de los relatos considerados legítimos[15]. Esta pretensión de fijar la interpretación encontraba además un importante refuerzo en la lógica interna del orden liberal. Con el establecimiento del liberalismo, la carga ideológico-partidista del relato histórico dejó de ser funcional a la definición y difusión de identidades ciudadanas, pasando a convertirse en potencial desestabilizador del nuevo orden social: un relato histórico bien trabado podía ser un recurso intelectual de primera fila en las pugnas entre las diferentes opiniones autorizadas y organizadas en partidos; debidamente imbricado con discursos radicales, podía incluso contribuir con éxito a dar visibilidad y personalidad a excluidos del sistema político y del reconocimiento social.

Se comprende así que el liberalismo no aceptase con facilidad la libertad de imaginarios históricos; lo cierto, sin embargo, es que ni siquiera se establecieron bases firmes sobre las que asentar el pluralismo interpretativo entre profesionales exclusivos. La historia académica quedó pronto instituida en el mundo occidental como un refugio supuestamente libre del partidismo constitutivo de la política liberal, asignándose al historiador la función de mediador en disputas sobre el sentido último de la nación. Desprovistos de conciencia sobre los metarrelatos que plagan las narrativas históricas naturalistas, y carentes de voluntad de tomar distancia crítica de ellos, los primeros historiadores profesionales pudieron así dar en sus interpretaciones supuestamente científicas y objetivas rienda suelta a sus valoraciones morales y opciones ideológicas de fondo[16]. Pero además, la pluralidad de interpretaciones académicas se hallaba constreñida, a escala nacional, por la densidad de cada cultura política y,

---

[15] Al ocupar el espacio reservado antes a la memoria consuetudinaria, la Historia se incorporó así entonces a una más amplia lucha desencadenada por la lógica jurídica moderna contra la interpretación. Véase al respecto Paolo Grossi, *Mitología jurídica de la modernidad,* Madrid, Trotta, 2003.

[16] Hayden White, *Metahistoria. La imaginación histórica en la Europa del siglo XIX*, México, Fondo de Cultura Económica, 1992. En todas las culturas políticas liberales proliferaron historiadores que dieron con sus narraciones históricas alas a sus respectivos posicionamientos ideológicos, aunque siempre dentro de un espectro limitado: apenas se cuentan historiadores académicos con perfil ideológico, por ejemplo, anarquista ni socialista revolucionario a lo largo del siglo.

de modo más general, por la necesidad del orden liberal de dotarse de criterios de unidad. Este principio general fomentaba la tendencia a producir un único relato sobre episodios cruciales de la historia nacional.

La más clara expresión de este fenómeno fue que desde bien pronto la historia académica dejó de satisfacer la demanda social de relatos históricos adecuados a la construcción y reproducción de unas identidades colectivas en proceso de cambio por la modernización. En otras palabras, el cuerpo de historiadores quedó lejos de lograr frenar el flujo social de interpretaciones del pasado procedente de diversos frentes. Conforme el liberalismo comenzó a acusar el desarrollo de grupos sociales e identidades ideológicas excluidos de representación, fueron perfilándose otras ofertas de narración histórica paralelas cuando no alternativas.

Un problema crucial del liberalismo procedía de su incapacidad para dar reconocimiento institucional, no ya a las ideologías radicales, sino a los entes colectivos que comenzaban a perfilarse en el nuevo orden, especialmente las clases sociales[17]. Otros procesos culturales escapaban también al control de la ciencia de la Historia: aunque la costumbre había perdido su estatus jurídico, las prácticas sociales a ella vinculadas en el pasado mantenían una tensa continuidad en un mundo de procesos de trabajo en transformación. De hecho, es sabido que la organización y la conciencia de los trabajadores se construyó en buena medida a través de la reinterpretación y difusión de tradiciones de solidaridad heredadas de las organizaciones gremiales premodernas[18]. Junto con ellas, se transmitieron también imaginarios y pautas de interpretación del pasado histórico. La consolidación de lenguajes de clase en la esfera pública liberal extendió la actividad de pensar históricamente por los márgenes del orden social, especialmente entre obreros cualificados que iban construyendo su identidad por referencia a la dicotomía propiedad-trabajo. A ello se sumaron las narrativas procedentes de identidades políticas excluidas, especialmente las que hacían hincapié en la igualdad y la democracia.

---

[17] Alessandro Pizzorno, «Los intereses y los partidos en el pluralismo», en S. Berger, (comp.), *La organización de los grupos de interés en Europa occidental,* Madrid, Ministerio de Trabajo, 1988, pp. 307-351.

[18] William Sewell, Jr., *Trabajo y revolución en Francia: el lenguaje del movimiento obrero desde el Antiguo Régimen hasta 1848,* Madrid, Taurus, 1992.

Este proceso parecía en principio operar a favor de una mayor distribución social de recursos interpretativos acerca del pasado histórico. Con todo, sin embargo, la pugna por el reconocimiento, cada vez más recurrente y enconada, de grupos que contaban con pautas de memoria colectiva no alcanzó a transformar sustancialmente las relaciones entre oferta y demanda de pensar históricamente. El primer tercio del siglo XX fue sin duda rico en reflexiones de filosofía de la historia que trataban de redefinir el sentido y el contenido de la disciplina; proliferaron asimismo alternativas metodológicas de distinto signo que directa o indirectamente daban cobertura a la afloración de nuevas sensibilidades sociales. La historia volvió a ser, si es que alguna vez había dejado de serlo, campo de reflexión prioritario de intelectuales; los historiadores se vieron por su parte más presionados que antes para buscar nuevas justificaciones deontológicas[19]. La movilización social que trajo consigo la irrupción de las masas en la política supuso una clara ampliación de las bases sociales del pensar histórico, de manera que aumentaron en cantidad los recursos interpretativos disponibles acerca del pasado histórico.

En este contexto, idearios como el socialismo o el anarquismo —también a su manera el fascismo en sus distintas variantes— se convirtieron en vehículos de distribución de recursos interpretativos alternativos y a menudo contrapuestos a los dominantes en el orden liberal en crisis. El problema es que, por definición, en ninguna ideología moderna el pasado podía llegar a ser un campo de reflexión por derecho propio. Configuradas como nuevas escatologías que aspiraban a ofrecer visiones normativas de la organización social en su conjunto, y a dotar de significado el conjunto de las prácticas humanas, las ortodoxias ideológicas concebían el pasado por definición como un espacio disciplinario carente de entidad autónoma y que, por tanto, no requería producción dogmática específica; en sí, a la historia sólo podía dotársela de significado en la medida en que fuera debidamente subordinada al diagnóstico sobre el presente y la previsión del futuro.

---

[19] La crisis de la historia coincidía además con la afirmación de otras formas de conocimiento de lo social especialmente sensibles al estudio de las representaciones e identidades colectivas. Véase Serge Moscovici, *La era de la masa. La creación de la psicología social,* México, FCE, 1985.

A su vez, la esfera de opinión pública tras la Primera Guerra Mundial generó públicos que tendían a experimentar sus identidades como dimensiones constitutivas excluyentes y ontológicas, en permanente proceso de afirmación frente a enemigos externos. En el tipo de relato adecuado a estas exigencias la imagen naturalizadora del pasado histórico se mantenía, incluso se exacerbaba, remontando a orígenes remotos las divisorias de clase, la confrontación y la exclusión ideológica. De esta manera, aunque los grupos excluidos de reconocimiento —en especial los que tenían por referente el valor del trabajo— se hallaban cada vez más en condiciones de ofrecer narrativas alternativas a las que había venido ofreciendo la vieja historia política de reyes y batallas militares, la distribución social de recursos para pensar históricamente terminó siendo limitada: ni los obreros ni sus representantes cuestionaron en el período de entreguerras los metarrelatos subyacentes a la historia heredada del siglo XIX.

De hecho, la respuesta de los historiadores a la exigencia de producir relatos sensibles a nuevos reclamos de democracia y ciudadanía social fue más bien conservadora y gremial. En el ejemplo seminal de los ensayos de Marc Bloch, el historiador era imaginado como un artesano cualificado que, para mantener su independencia dentro un mercado mayor y más exigente de producción intelectual, estaba abocado a incorporar a su trabajo nuevas tecnologías, las cuales, por otro lado, podían ser tomadas de las ciencias sociales que se hallaban entonces en proceso de definición y expansión por el mundo académico[20].

En ese largo período que cubre buena parte de la segunda mitad del siglo XX, con el auge del estatus del trabajo como nexo social de identidad, la *historia social* se convirtió en modalidad central de narración del género histórico. Con la consolidación de una sensibilidad de tipo social en las culturas políticas posbélicas, fue posible el despliegue de una segunda serie de Grandes Narrativas que no tenían ya por protagonista ante todo la nación sino grupos sociales —especialmente los oprimidos, marginados y excluidos incluso explotados y se-

---

[20] Véase Marc Bloch, *Apología por la historia o el oficio de historiador,* México, Fondo de Cultura Económica, 1996. La primera edición en francés de esta obra inacabada es de 1949. Bloch tituló el proyecto que no llegó a terminar con un título aún más elocuente: *El historiador en su taller*. Véase Massimo Mastrogegori, *op. cit.,* p. 26.

parados, cuando no en confrontación con otros superiores— y su marcha hacia la emancipación en nombre de valores de justicia, igualdad y libertad. Este viraje hacia un nuevo sujeto comportaba problemas hermenéuticos de envergadura, pues casi por definición esta «gente sin historia» no aparece en los registros y documentos históricos sino todo lo más por defecto[21]. La historia social sustituyó sin embargo la discusión sobre estas cuestiones de fondo por un hincapié en nuevos métodos estadísticos y nuevas interpretaciones de más solidez teórica tomadas de las ciencias sociales.

No hizo falta en fin una revolución para reducir el ámbito de influencia de la historia de los reyes y batallas sin necesidad de confrontarla abiertamente en sus fundamentos epistemológicos; a lo más que se llegó fue a sustituir el interés por la interpretación por el afán de explicación. Con el aval de la objetividad científica, los departamentos de historia se expandieron por los viejos y nuevos estados nacionales, y en ellos una comunidad de historiadores profesionales en crecimiento fue configurando el corpus historiográfico al que todavía hoy remite la mayor parte de las interpretaciones del pasado histórico consensuadas en las distintas culturas académicas nacionales. Detrás de esto tenía lugar una profunda redefinición de las fronteras entre memoria e historia claramente a costa de la primera.

La paradoja de este desenlace es que, bajo el nuevo consenso acerca del estatus de la historia como ciencia social, los mitos del movimiento obrero y el igualitarismo democrático pasaron a nutrir los relatos históricos surgidos a partir de los años treinta. La historia continuó siendo un espacio de disputas entre posiciones ideológicas más o menos ortodoxas encubiertas como pugnas entre relatos que medían su reconocimiento en función del consenso acerca de las teorías y métodos heurísticos de que se servían. Con mayor o menor éxito y capacidad de influencia, en la segunda mitad del siglo la his-

---

[21] Aparte de problemas heurísticos de primer orden, el sesgo de los documentos históricos comporta también problemas epistemológicos nada desdeñables ante la pretensión de «recuperar» las voces de los grupos sociales subalternos. Véase al respecto el ya clásico trabajo de G. C. Spivak, «Can the Subaltern Speak?», en C. Nelson, y L. Grossberg, (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture,* Urbana y Chicago, University of Ollinois Press, 1988, pp. 271-313. Existe una versión anterior de este texto, de 1986, pero normalmente las citas remiten a esta otra más larga y definitiva.

toriografía ha estado nutriendo la conformación de las identidades ideológicas que coexisten en la esfera pública de las democracias contemporáneas. Ha habido así historiadores sociales de todas las sensibilidades ideológicas legítimas en cada cultura política posbélica. Este pluralismo interpretativo se ha acompañado no obstante de un monismo metodológico aún más definido y de una retórica objetivista tan extrema como irreflexiva. El siglo XX ha vivido un acoso aún mayor que en el siglo XIX a la interpretación como legítimo recurso intelectual en un mundo de ciudadanos.

III. PENSAR HISTÓRICAMENTE EN LA ERA DE LA DEMOCRACIA MULTICULTURAL

Ni la democracia ni la democracia social trajeron consigo en el siglo XX una democratización de los recursos para pensar históricamente. Esto no quiere decir que durante la Guerra Fría, la descolonización y la llamada «Tercera Ola» de democratización de dimensiones prácticamente mundiales, los ciudadanos —herederos del Mr. Everyman de Becker de los años treinta— dejasen de emplear imágenes del tiempo a la hora de proyectar hacia el pasado certidumbres acerca del presente o a la hora de apropiarse de parcelas de la historia a través de relatos propios. Lo único que quiere decir es que las instituciones de los estados democráticos no dieron a lo largo del siglo XX reconocimiento a esta faceta de la vida social moderna —el pensar históricamente— de manera que no se distribuyeron recursos con los que los ciudadanos pudieran aumentar sus capacidades interperatativas acerca del pasado ni su conciencia del valor de las imágenes del tiempo para el bienestar moral individual y colectivo.

Podría por tanto concluirse que la condición de ciudadano historiador parece ser finalmente una quimera tan imposible de alcanzar como probablemente innecesaria, cuando no poco recomendable, incluso contraproducente. En las últimas décadas del siglo XX han tenido sin embargo lugar una serie de procesos sociales e institucionales que pueden ser interpretados cuando menos como síntomas de una clara alteración de las condiciones sobre las que se asentaba el consenso encarnado en la historia social. Estos cambios han ido permitiendo a su vez que ganen visibilidad problemas que

han estado largo tiempo larvados alrededor de la función social del conocimiento histórico. La relación entre el historiador ciudadano y el ciudadano historiador ha recuperado actualidad.

Las transformaciones más notorias afectan a la base social sobre la que se asentaba la Gran Narrativa de la historia social. Por un lado, la crisis del trabajo como nexo esencial de vinculación entre los ciudadanos y las instituciones ha relajado la conexión entre identidad colectiva y clase social; en este proceso se ha ido transformando el contenido mismo de los recursos que se espera que un estado redistribuya entre los ciudadanos[22]. A su vez, el elenco y la fisonomía de los grupos en busca de reconocimiento se ha modificado sustancialmente. En las democracias de más largo abolengo, la institucionalización de la negociación política ha desembocado en un marco pluralista que, con diferencias en cada país, otorga cierto reconocimiento a un volumen cada vez mayor de organizaciones, agentes y grupos de interés cuya movilización expresa e influye en la configuración de las identidades colectivas y la esfera de opinión pública. Más llamativo y representativo aún es el auge de los llamados «Nuevos Movimientos Sociales», cuya creciente visibilidad ha ido dando pie a nuevas clasificaciones sociales en el seno del orden social —mujeres, jóvenes, gays y lesbianas, etc.—; las demandas de dignificación de estos grupos van modificado la estrecha identificación establecida por el Estado del bienestar entre redistribución social y servicios y bienes materiales[23].

Todas estas tendencias son notorias; lo que tal vez no ha recibido atención suficiente es el vórtice que definen en materia de valoración del pasado. Pues las nuevas manifestaciones de desigualdad legítima que acompañan la globalización de la economía capitalista no parecen ya poder ser erradicadas ni paliadas por la intervención de un Estado redistribuidor en declive. En estas condiciones, las sociedades civiles comienzan a presionar cada vez más por la redistribución de servicios no materiales que al menos proporcionen sensación de dignidad moral colectiva. A esto hay que añadir el fe-

[22] Véase, entre otros muchos, Robert Castel, «La nueva cuestión social», en *Las metamorfosis de la cuestión social. Una crónica del salariado,* Barcelona, Paidós, 1997, pp. 389-464.

[23] Por citar un texto en castellano entre una larga lista, Jorge Riechmann y Francisco Fernández Buey, *Redes que dan libertad. Introducción a los nuevos movimientos sociales,* Barcelona, Paidós, 1995.

nómeno de las migraciones, uno de cuyos efectos destacados es la creciente coexistencia en una misma comunidad política nacional de grupos sociales con referentes de identidad no siempre equivalentes y a menudo procedentes de tradiciones culturales distintas.

En suma, las sociedades de buena parte del mundo se han convertido en un breve lapso en democracias multiculturales, lo cual conlleva enormes desafíos[24]. Uno de éstos parece ser el de la función social que corresponde al historiador ante la globalización cultural.

Es cierto que, a primera vista, el auge de nuevas identidades sociales producidas unas por el cambio social, surgidas otras por la alteración de sus condiciones de visibilidad, otras, en fin, por los trasvases demográficos, parece devolver a un escenario análogo al que tuvo lugar a fines del siglo XIX, cuando las dificultades de obtener un reconocimiento desencadenaron un rearme identitario que fomentó, especialmente en el movimiento obrero, la proliferación de relatos memorísticos al margen de los académicos; al igual que entonces, los nuevos colectivos e identidades del cambio de milenio reclaman ahora narrativas idiosincrásicas que les permitan ganar sensación de dignidad y dotar de significado sus avatares colectivos en el tiempo. Pero las diferencias con experiencias anteriores son significativas.

Para empezar, el reconocimiento obtenido por estos grupos, siendo siempre limitado y contingente, suele ser desde bien pronto superior al alcanzado por los trabajadores en la era clásica del liberalismo, pues el marco pluralista ofrece ciertas garantías que impiden la exclusión absoluta de algunas de las identidades colectivas en auge. Esto afecta a la demanda de relatos sensibles a colectivos y minorías culturales: el parcial reconocimiento que reciben hace que estos grupos aspiren desde pronto a dotarse de narraciones formales de tipo histórico, y no limitadas a las producidas por la memoria colectiva. En toda sociedad multicultural la tendencia es a que se perfilen tantos relatos históricos formales como grupos reconocidos en la esfera pública. El efecto agregado de esto es una disminu-

[24] Desafíos que proceden en buena medida de la incapacidad inherente al liberalismo de reconocer otros derechos que no sean a escala individual. Véase Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento,* México, Fondo de Cultura Económica, 1993.

ción en las posibilidades de elaborar un relato sintético representativo de las sensibilidades identitarias de todos los grupos en condiciones de dotarse de una narrativa. El historiador de los siglos XIX y XX pudo erigirse en intérprete único de una historia que daba protagonismo a las naciones o las clases sociales en la medida en que ambas eran definidas a partir de un único referente, la nación-pueblo, o a lo sumo un binomio de referentes comparables entre sí, como el formado por los conceptos trabajo-propiedad. En la era de la globalización, en cambio, los relatos históricos que pueden demandar minorías culturales dentro o fuera de un mismo estado se apoyan en referentes tan variados como a menudo inconmensurables.

En suma, en las democracias multiculturales se dispara la presión por definir lo que puede entenderse como común a todos los grupos en busca de reconocimiento; al mismo tiempo, sin embargo, disminuye ostensiblemente la posibilidad de consensuar contenidos relacionados con el pasado que puedan ser asumidos como realmente comunes a todos ellos. Es cierto que esto por sí solo no tiene por qué ser un problema: el relato histórico es una potente tecnología de construcción de identidad, pero precisamente por ello las instituciones modernas han desarrollado todo un cordón sanitario cuyo centro es el cuerpo de historiadores, que en principio reduce drásticamente la posibilidad del uso político explícito de la interpretación histórica. Para que la historia común o grupal pase a primer plano en la opinión pública de una sociedad multicultural es imprescindible que se relajen otros controles sobre la representación del tiempo.

Es en este punto donde se insinúa el otro gran cambio ocurrido al hilo del fin de la Guerra Fría. Con la desaparición de economías alternativas al capitalismo y el declive del Estado del bienestar, el estatus de las ideologías y de las organizaciones e identidades que tenían éstas por referente ha decaído notablemente en las culturas políticas democráticas. La disminución de la fe en el progreso ha socavado esa modalidad de reflexión escatológica —la ideología—, que mantenía el pasado histórico subordinado al presente y al futuro a través de ortodoxias y filosofías de la historia. Como mínimo, desde fines del siglo XX el pasado ha ido ganando en autonomía como espacio de conocimiento acerca de la experiencia humana. No hay sin embargo que confundir esto con una elevación del

estatus de la historia como disciplina dentro de las ciencias sociales y humanas pues, con el declive de la idea de progreso, el estatus de las ciencias sociales se ha visto también deteriorado en su conjunto, y ello ha arrastrado consigo a la historia en la medida en que ésta venía siendo considerada parte del tronco común de las ciencias sociales.

El pasado histórico se ha vuelto en definitiva un espacio disciplinario bastante menos controlable que antes, y, por tanto, susceptible de ser empleado con mayor recurrencia e intensidad en las luchas por el reconocimiento de los grupos sociales y políticos. Y es que, aunque las ideologías han perdido parte del estatus que mantuvieron en el siglo XX, los posicionamientos izquierda-derecha están lejos de haber quedado diluidos en las identidades políticas del siglo XXI. En este escenario, la interpretación del pasado se convierte con mayor facilidad en recurso susceptible de ser empleado dentro de pugnas políticas en la esfera pública. Por decirlo de otra manera, si antes, en la era de la historia social, la historia se subordinaba a las ideologías, ahora ha comenzado a suceder que los posicionamientos izquierda-derecha y las identidades ideológicas dependen a menudo de aquélla para revitalizarse o marcar distancias en un mundo menos encandilado con la idea de progreso.

Éste es el contexto en el que está teniendo lugar la reaparición pública de la memoria como reivindicación ciudadana. El relativo declive de las ideologías afecta a los recursos en manos del ciudadano para ejercer la crítica, y es aquí donde la interpretación del pasado ofrece vías indirectas. Si a escala global el pasado histórico ha ido saltando a primer plano en la mayor parte de las culturas políticas, ello se debe a que las luchas por el reconocimiento de distinto tipo están motivando a intelectuales, formadores de opinión y ciudadanos a cuestionar parcelas de las narrativas heredadas de la historia nacional o social, generalmente edificadas desde una teleología reductivamente autorreferencial, lineal y materialista del progreso. Es, en fin, en la reevaluación de los costes de la modernización medidos en términos morales —violencia social, traumas colectivos, herencias indeseables...— donde se enmarcan especialmente las polémicas sobre el sentido y los usos de la memoria colectiva en el actual orden democrático.

Los contornos entre memoria e historia se están emborronando en la opinión pública de las democracias multiculturales. En este

contexto, lo habitual es sin embargo definir la memoria y la historia como formas de conocimiento completamente contrapuestas, lo cual produce el espejismo de considerar sus relaciones a escala social como una lucha de suma cero entre categorías fijas y cualitativamente inmutables. Carecemos de una definición de esos conceptos y sus usos sociales en perspectiva histórica, y ello nos impide plantearnos si no estaremos más bien ante un cambio más profundo en la configuración de eso que hemos denominado pensar históricamente, cuya historia ha corrido en paralelo con la de las condiciones sociales e institucionales de la ciudadanía.

Parece indudable que el escenario abierto desde finales del siglo XX favorece un aumento de los recursos interpretativos acerca del pasado histórico a manos de públicos más nutridos y más cultos. Esta apropiación tiene sin embargo su precio, pues los relatos construidos por minorías e identidades emergentes en la sociedad multicultural —desde la historia de las mujeres hasta la del medio ambiente pasando por la de minorías culturales de todo tipo— no hacen sino reproducir y extender esa forma de representación del tiempo que hemos denominado aquí «naturalizadora». En efecto, los nuevos (y no tan nuevos) sujetos que se dotan de una narrativa, lo hacen proyectando de una u otra forma al pasado los valores con los que se identifican, reduciendo éste a un espacio donde desplegar una épica mitificadora acerca de su creciente emancipación contra constricciones y poderes preestablecidos. En principio, el ciudadano historiador del siglo XXI nace con los mismos pies de barro que sus antecesores.

Es difícil que, por sí sola, la autonomía obtenida en los últimos tiempos por el pasado histórico como espacio de reflexión se convierta en caldo de cultivo para aumentar la conciencia del pensar históricamente ni siquiera entre los ciudadanos, incluidos los historiadores, que se dotan de un cierto conocimiento sobre episodios del pasado. Esto se comprueba en el caso de las cada vez más extendidas iniciativas de ciudadanos que reclaman activamente la revisión pública de episodios y períodos del pasado de su país sobre la base de una crítica a los costes de la modernización y en nombre de pautas de memoria colectiva marginadas. En estas movilizaciones de «memoria histórica», la desmitificación de los relatos heredados que se consigue por un lado, se pierde por otro con facilidad desde el momento en que la reflexión crítica sobre el pa-

sado se efectúa normalmente desde criterios definidos a partir de la idea de los derechos humanos[25]. Y es que también los derechos humanos son por definición un producto histórico y contingente: no han figurado entre los valores de numerosas las sociedades y no han podido ser enarbolados discursivamente, ni siquiera imaginados en largos períodos del pasado, incluso en algunos bastante recientes[26]. Los derechos humanos pueden todo lo más servir de rasero para la revisión de algunos episodios recientes de las democracias multiculturales, pero no pueden convertirse en sustrato conceptual para una nueva interpretación de la historia, de la de ningún grupo ni menos de la humanidad en su totalidad, sin incurrir en la mitificación teleológica más extrema. Al igual que sucedió en el pasado, primero con la libertad política, después con la igualdad social, también los valores de la tolerancia civil o los derechos humanos pueden ser presa de una lógica ontológica, de manera que, debidamente naturalizados, fomenten relatos históricos exclusivos y fuertemente cargados de valoraciones convencionales, de mitos.

No es ésta, sin embargo, la única tendencia observable en la dimensión social del pensar histórico de comienzos del siglo XXI. Hay otra también en auge que resulta si cabe aún más descorazonadora y aberrante, pues viene en realidad a dar una vuelta de tuerca a ese imaginario del tiempo tan arraigado en la modernidad —la naturalización— y tan insensible a la comprensión de las profundas cesuras de significado que separan los mundos del pasado respecto del presente. Si la teleología del progreso ponía la interpretación del pasado al servicio de una visión del futuro que daba también sentido al presente, la crisis de las ideologías a menudo desemboca, no tanto en una desconexión entre pasado y presente, cuanto en una visión del tiempo en la que pasado y presente aparecen como en lo esencial iguales e indistinguibles y por tanto in-

[25] Sobre la relación entre memoria histórica y derechos humanos, véase Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria,* Madrid y Buenos Aires, Siglo XXI, 2002. Véanse también los trabajos recopilados en Alexandra Barahona de Brito, Carmen González Enríquez y Paloma Aguilar (eds.), *The Politics of Memory. Transitional Justice in Democratizing Societies,* Oxford University Press, 2001.

[26] Planteamientos al respecto pueden verse en Jeffrey N. Wasserstrom, Lynn Hunt y Marilyn B. Young (eds.), *Human Rights and Revolutions,* Boston, Rowman & Littlefield, 2000.

tercambiables entre sí: es el triunfo del *dejà vu,* encantamiento característico de situaciones de pérdida de referentes ideológicos con los que dar sentido al tiempo y el cambio[27].

Entre las narraciones cargadas de mito optimista y las pesimistas no menos cargadas de mito, la dificultad a la hora de encontrar un criterio valorativo común que resulte suficientemente representativo fomenta la tentación más arraigada en las instituciones modernas que gestionan la economía política del pensar históricamente: imponer un relato histórico único común, aunque sea de mínimos, a todos los grupos que conviven en una misma comunidad política. No es esto algo que en principio deba extrañar, pues son las instituciones los principales garantes de la naturalización; pero en este caso concreto hay otras condiciones añadidas que favorecen esta opción.

Una principal entre ellas procede del mismo público de ciudadanos historiadores, muchos de los cuales, desde el seno de sus grupos de afinidad, a menudo reclaman una historia «definitiva» de determinados aspectos del pasado valiosos para la reproducción de su identidad y para sus luchas por el reconocimiento. La demanda de relatos reforzadores de la identidad a cargo de los grupos que coexisten en las sociedades multiculturales produce así en el agregado la difusión del culto a la Verdad absoluta; a su vez, ésta ensalza el estatus de la retórica científica y la autoridad de los expertos, fenómeno además en expansión con el avance de una «democracia de audiencia» dotada de una capacidad de manipulación informativa sin precedentes[28].

El historiador académico tiene a su disposición, por consiguiente, un potencial ingente de público cautivo entregado a la demagogia de la objetividad. Esto es algo que en teoría debería garantizar su exitosa mediación entre los relatos contendientes en la esfera pú-

---

[27] Paolo Virno, *El recuerdo del presente. Ensayo sobre el tiempo histórico,* Buenos Aires, Paidós, 2003. La sensación de *dejà vu* hace que un pasado ultramitificado —normalmente de forma negativa— se imponga sobre la caracterización del presente impidiendo cualquier análisis relevante para su posible transformación hacia el futuro. Con ella recuperan terreno imaginarios premodernos del tiempo, como la inmutabilidad y la ciclicidad, transfigurando la naturalización hasta desembocar en la extinción del tiempo histórico como dimensión significativa de la realidad.

[28] Bernard Manin, «Las metamorfosis del gobierno representativo», *Principios del gobierno representativo,* Madrid, Alianza, 1998, pp. 237-287.

blica de las democracias pluralistas. Y sin embargo, paradójicamente, todo indica que, en todo este proceso de autonomía de la esfera de conocimiento de la historia, la autoridad del historiador se está viendo de hecho crecientemente socavada. En realidad, el historiador no ha hecho sino asistir a lo largo del tiempo a un aumento —y una transformación— de la competencia por la interpretación autorizada del pasado a cargo de autores no especialistas. Primero, en la época de la crisis del liberalismo, muchos intelectuales radicales que no eran historiadores ofrecieron, a menudo con bastante éxito social, relatos históricos más sensibles a las identidades clasistas e igualitaristas en auge, sin perder necesariamente en el empeño de representarlas rigor documental ni coherencia interpretativa; más tarde, en la era dorada de la historia social, los historiadores tuvieron que permitir que expertos procedentes de otras ciencias sociales hicieran sus propias interpretaciones de procesos del pasado, a menudo más sólidas en términos teóricos y metodológicos. Ahora, tras la relajación del control sobre el campo de la historia ejercido antes por las ideologías, la concurrencia de narraciones procedentes de otros ámbitos extraacadémicos se ha disparado, como muestran fenómenos como el auge de la novela histórica o el libro de reflexión testimonial, el ensayo periodístico, etc.

Es indudable que el éxito de estos formatos de narración se debe en parte a que resultan más sensibles al público que muchos de los sesudos estudios del historiador. Pero semejantes productos no tendrían por qué suponer una competencia amenazadora para las narraciones históricas académicas si la línea que separa los distintios géneros estuviera fuera de disputa, es decir, si el campo de conocimiento de la historia contase con unas coordenadas claras. Es aquí donde reside el verdadero punto débil del estatus del historiador: en la creciente dificultad a la hora, no ya de distinguir el relato de ficción del factual, sino de justificar el campo de la investigación histórica desde bases epistemológicamente sólidas.

A lo largo de los siglos XIX y XX, el historiador ha podido mantener un estatuto de intérprete legítimo exclusivo del pasado en la medida en que se ha autoubicado en el espacio de conocimiento de la ciencia. Pero así como los científicos sociales han ido con sus investigaciones y reflexiones construyendo y perfilando las bases teóricas y metodológicas de sus respectivas disciplinas, la relación entablada por la historia con las ciencias no ha desembocado con el

tiempo en una mayor clarificación teórica, metodológica ni menos epistemológica de su propio campo. El historiador no ha contribuido con sus investigaciones a la mejora de las ciencias sociales de las que se ha nutrido ni al fortalecimiento de las bases científicas de su objeto de estudio: al contrario, lo que ha hecho ha sido aumentar —a menudo conscientemente— la dependencia respecto de otras ciencias, reduciendo la reflexión sobre el sentido de la disciplina a una reiteración retórica de periclitadas afirmaciones deontológicas sobre la extracción de información objetiva sobre el pasado desde los documentos y, a partir de ahí, su entretejimiento en una interpretación.

Por si esto fuera poco, hace ya varias décadas que incluso la historia social —por no decir de otras modalidades profesionales de investigación histórica— se despojó del bagaje epistemológico de las ciencias sociales, recuperando una definición del conocimiento histórico más propia del siglo XIX, que la concebía como una actividad ante todo interpretativa[29]. El redescubrimiento de la narración y el creciente valor dado a las cuestiones de significado no han venido acompañadas sin embargo de un esfuerzo colectivo por desarrollar y consensuar metodologías de la interpretación que permitan a la disciplina de la historia presentarse siquiera como un saber experto de base científica. Aunque estos problemas han estado siempre ahí desde el principio, la consolidación de democracias multiculturales pasa factura a la historia académica en su punto más débil, provocando una crisis de autoridad de la figura del historiador: alejado éste cada vez más de unas ciencias sociales a su vez más vulnerables, y desprovisto de herramientas científicas expertas ante los problemas del conocimiento, su actividad interpretativa puede con bastante facilidad ser considerada reflejo de convenciones establecidas, cuando no sesgada y cargada de valoraciones.

La crisis de la figura del historiador se manifiesta especialmente en la dificultad cada vez mayor que encuentra éste a la hora de persuadir de que su forma de pensar históricamente es diferente en un sentido cualitativo profundo, por no decir que es completamente distinta, de la que efectúan públicos con cierta capacidad interpretativa a partir de los variados relatos naturalizadores que se encuentran en el mercado. Es aquí donde las representaciones del tiempo

---

[29] Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad,* Madrid, Cátedra, 2001.

como fundamento de toda forma de pensar históricamente ayudan a comprender la encrucijada del historiador profesional forjado en la modernidad. Pues el problema de fondo reside en que los relatos del historiador se apoyan en una misma naturalización del tiempo histórico que el resto de la oferta disponible procedente de otras fuentes de autoría. Su pretensión de exclusividad a la hora de arbitrar entre relatos concurrentes, o de seleccionar algunos de ellos y moldearlos insertándoles secuencias enteras de acontecimientos, se vuelve así más bien espuria.

A lo que asistimos es a una creciente difuminación de las barreras intelectuales que separaban, no la memoria de la historia, sino más bien al historiador respecto del común de los ciudadanos. Cierto que los historiadores se parapetan detrás de la retórica de la objetividad y la Verdad de la ciencia en busca de una distancia deferente con el resto de sus conciudadanos, pero lo que esto produce es si acaso un injustificable alejamiento del historiador respecto de los debates acerca del pasado que surgen en la sociedad civil. No hay que confundir ese desdén corporativo con un verdadero distanciamiento intelectual crítico; antes al contrario, lo que expresa es más bien el temor de muchos profesionales a que se hagan visibles analogías de fondo existentes entre los relatos de los legos y los de los expertos, y que refieren a imágenes del tiempo compartidas con las que se construyen interpretaciones convencionales de fenómenos y procesos del pasado histórico.

De hecho, el historiador académico ha sido siempre un representante de los relatos históricos que se insinúan en el seno de las sociedades civiles, los cuales en parte difunde y en parte moldea, dándoles fundamento documental y una trama narrativa más coherente, pero menos desde la reflexión teórica que desde la reelaboración de relatos heredados o preestablecidos. Lo que se constata en la actualidad es que este perfil no ha hecho sino acentuarse en las democracias multiculturales.

En efecto, hace ya tiempo que los relatos cargados procedentes de las identidades sociales —mujeres, minorías étnicas o culturales, ideológicas…— se han introducido en la realidad académica de la mayoría de los países con estructuras universitarias, dando lugar incluso a la proliferación de departamentos especializados[30]. Los pro-

[30] Un ejemplo suficientemente elocuente lo tenemos en este pasaje de otra Presidential Address a la American Historical Association, esta vez a cargo de Alan Kors,

fesionales que investigan y elaboran una historia sensible a identidades sociales de diverso tipo tratan sin duda de legitimarse en la misma retórica científica que sus homónimos generalistas que estudian la historia por períodos o analizan otros temas, pero no por ello dejan de funcionar al igual que sus colegas como vehículos de inserción académica de los mitos en que se fundan los relatos de los grupos sociales, políticos y culturales que ellos vienen a representar: el historiador especializado en analizar el pasado desde la perspectiva de algún grupo o identidad es normalmente tan poco consciente como su público de que en sus relatos está incorporando imágenes convencionales del tiempo que predefinen las interpretaciones que ofrece.

En conclusión, la posibilidad de frenar el flujo interpretativo acerca del pasado histórico procedente de las sociedades civiles se vuelve cada vez más remota. Lo único que puede llegar a haber son interpretaciones más o menos representativas de públicos más amplios o menos, y más o menos persuasivas entre los profesionales; al introducirlas en el mundo académico, éstos contribuirán a su vez con mayor o menor éxito a su reconocimiento social. Lo mismo puede decirse de la Historia en sentido más general. Como a nadie debería escapar, definir una historia común a las sociedades multiculturales es algo que tendrá que hacerse por medio de recursos políticos, bien por consenso, bien por imposición o, lo más probable, por una mezcla de ambas. Tales relatos «comunes», además de

---

sesenta años después de aquella otra en la que Becker se sirvió del ejemplo de Mr. Everyman: «La entrada en la historia de generaciones radicalizadas y re-radicalizadas por la experiencia de los años sesenta y sus legados, de grupos étnicos, entre ellos el mío [Alan Kors es de etnia afroamericana], previamente ausentes de la vida académica, de gays y lesbianas que no necesitan ya o con valentía no se muestran ya dispuestos a esconder su identidad frente a la intolerancia, y de mujeres a menudo comprometidas con el feminismo: todo esto ha introducido nuevas agendas, cuestiones y perspectivas en nuestra disciplina [...] En tanto que fenómenos generales, ninguno de estos desarrollos es nuevo en la historia de la historia, pero en mucho menos de lo que ocupa una generación, el contenido de las revistas, los temas de las reuniones, las voces de los historiadores y los coloquios de investigadores jóvenes se han transformado profundamente». Alan Ch. Kors, «The future of History in an increasingly unified world», reproducido en Elizabeth Fox-Genovese y Elizabeth Lasch-Quinn (eds.), *Reconstructing History. The Emergence of a New Historical Society,* Nueva York, Routledge, 1999, pp. 12-17. Irónicamente, se diría que dentro de la cultura historiográfica americana Mr. Everyman se ha transmutado a fines del siglo XX en una suerte de ciudadano gregario, en un «Mr. or Mrs. Groupman».

deber su éxito a factores externos a su calidad intelectual, se toparán no obstante siempre con un límite infranqueable, pues mientras se mantenga el marco pluralista de negociación entre identidades sociales, es más que probable que haya sensibilidades y grupos que se sientan excluidos o marginados de los relatos generales. He aquí la posibilidad más terrible del futuro del historiador en la era de la globalización multicultural: contribuir con sus síntesis narrativas y sus interpretaciones cargadas de naturalizaciones a perfilar la identidad de unos grupos a costa o por encima de otros, y de esta manera a enconar las pugnas por el reconocimiento en sociedades crecientemente más complejas e influidas por el demagógico poder de nuevos medios de difusión.

Lo que interesa aquí subrayar es que se imponga una solución más asimilacionista u otra más multiculturalista, cualquier historia común que logre imponerse no vendrá sino a generar nuevos mitos acerca del pasado sobre los que proyectar valores convencionales del presente. No fomentará, por consiguiente, entre los ciudadanos la conciencia ni el valor de pensar históricamente, sino la divulgación entre públicos más o menos aquiescentes de relatos sobre el pasado, producidos sin distanciamiento acerca de las imágenes del tiempo que contienen. No contribuirá, por tanto, al bienestar moral colectivo, sino a la autocomplacencia y la reproducción de determinadas convenciones más o menos compartidas socialmente, más o menos impuestas. Desde esta perspectiva, la capacidad de los ciudadanos de ejercer como intérpretes del pasado histórico adquiere tintes de legítima resistencia: ejercer de Mr. Everyman, lanzándose a interpretar el pasado al margen de los relatos oficiales, académicos o de otro tipo u origen, puede llegar a convertirse en una forma de ejercer críticamente la participación ciudadana activa. Ahora bien, el problema, como sucede tan a menudo en otras esferas, es cómo pasar de la mera resistencia a la generación de alternativas.

* * *

Una alternativa posible pasa por deshacer una parte del camino transitado desde los orígenes de la historia como disciplina moderna, con el fin de tomar otra ruta que ha estado desde tiempo atrás ahí larvada. Cuando se instauró la ciudadanía en el siglo XIX, aun-

que la historia no fue concebida como una obligación estrictamente hablando del sujeto civil, sí quedó, al igual que el resto de la educación, incluida dentro del universo de las obligaciones de unos recién estrenados ciudadanos. Más allá de la obligación de memorizar acerca de un supuesto pasado común nacional determinado, lo obligatorio con la historia con mayúscula era «conocerla»; sobre este reclamo e imposición se erigieron la retórica de la objetividad y las Grandes Narrativas que se apoyaban en un imaginario pasado común de tipo nacional y después social. El resultado fue una disciplina que aún hoy en nombre de la Verdad intenta obstinadamente decretar límites social y disciplinarmente estrechos para la interpretación. Con el desenvolvimiento de la globalización y la democracia, se ha hecho, no obstante, evidente que los relatos históricos proliferan en las sociedades civiles al margen de los circuitos académicos, es decir, que es imposible frenar el flujo social de interpretación acerca del pasado. Si se aspira a salir de este desfase tan enorme entre oferta y demanda de narración histórica, es hora de cambiar la ubicación de la historia dentro del mapa institucional en que quedó originariamente situada desde el liberalismo.

No se trata de dar un giro copernicano y situarla ahora sin ambages en la esfera de los derechos. Es cierto que la actividad de pensar históricamente es integral a todo ciudadano, pero, según reconocía ya Carl Becker, en la mayoría de los casos no se da una conciencia por parte de quien la pone en práctica. Ante esta realidad, la definición del conocimiento histórico como un derecho acarrearía numerosos problemas institucionales de difícil resolución, pues se trataría de regular una actividad que resulta más bien invisible socialmente. El universo de los derechos se mantiene, además, en permanente tensión con el de las obligaciones, y en este caso ello supondría dejar la puerta abierta a que los consensos establecidos acerca del ámbito de ese nuevo derecho adquiriesen el estatus de norma legal de obligado cumplimiento.

Una solución que no es ecléctica ni de compromiso, sino más rigurosa, es entender que, si el conocimiento de la historia no ha sido en puridad una obligación formal para los ciudadanos sino un saber incluido en la esfera de las obligaciones civiles, lo que la disciplina reclama es más bien su reubicación dentro de la esfera que atañe a los derechos, pero evitando tomarla como un derecho como tal. Es decir, se trataría de considerarla una libertad. Pues por mucho que

pensar históricamente pueda contribuir a aumentar la sensación de bienestar moral, de ello no se deriva necesariamente que todos los habitantes de una sociedad moderna se construyan una visión a menudo siquiera mínimamente elaborada del pasado histórico. A muchos ciudadanos ni les interesa la historia ni van a tener a lo largo de su vida necesidad ni urgencia de reflexionar sobre el pasado histórico. Esto no es óbice para reconocer la libertad de dotarse de una visión del pasado, o de parcelas de él, como parte de los derechos de opinión de la ciudadanía. Al igual que la historia fue en el siglo XIX obligación sólo como parte de la educación, en el siglo XXI puede ser entendida como una libertad en la medida en que es una actividad que resulta inseparable del derecho de opinión.

Durante buena parte de la historia de la modernidad razonar de esta manera se ha enfrentado con una serie de prejuicios que vienen a encarnar finalmente en esa antropología del historiador como representante excluyente de la Verdad histórica, y que en buena medida explican que la función social del pensar histórico no haya figurado hasta el momento en los debates públicos o académicos de las democracias occidentales. No deja de ser algo bastante paradójico que en sociedades que reconocen la libertad de los ciudadanos de hacerse con una imagen propia del mundo en que viven, la dimensión temporal de dicha imagen se considere ajena o excluida de estas consideraciones. El contraste con la disciplina de la ciencia política puede resultar ilustrativo al respecto. A la hora de reconocer el derecho a poseer una opinión sobre la situación política que vive, no se esgrime el argumento de la cantidad ni la calidad de la información con que cuenta el ciudadano: no hay mínimos de conocimiento estipulados para ejercer la libertad de opinión política. El derecho a la opinión prima sobre la obligación de conocer; por su parte, la capacidad reflexiva se considera al alcance de cualquier ciudadano, de manera que para hablar sobre política el juicio personal resulta plenamente legítimo y no se muestra subordinado a la autoridad del experto ni constreñido por ella.

Un mínimo siquiera de todo esto se echa en falta en la dimensión social del conocimiento acerca del pasado. El giro más importante afecta sin embargo a la contrapartida que debe acompañar este viraje. Pues a la libertad de pensar históricamente no se puede contraponer ninguna *obligación de conocer* una historia supuestamente objetiva y verdadera. La contrapartida de una libertad o capacidad es la

responsabilidad en el empleo de esa capacidad. En este caso, ¿cuál es la responsabilidad que puede demandarse al ciudadano que, sobre la base de su capacidad de pensar históricamente, se siente motivado por sus necesidades identitarias y elabora su propio relato acerca del pasado histórico? Ésta no puede consistir en conocer, menos aun en memorizar, ningún relato común disponible, por consensuado que esté, aunque sea presentado como menos imparcial, más objetivo, en definitiva, más verdadero o «mejor». La responsabilidad en la que incurre el ciudadano que ejerce la libertad de interpretar el pasado es otra: consiste en reconocer que el relato que construye está plagado de mitos. Y no porque se trate del relato producido por un lego, sino porque, para cumplir la función de expandir hacia el pasado la identidad de quien se afirma a través de él, toda interpretación se apoya en imágenes del tiempo que son convencionales.

Pensar históricamente de forma cívica responsable consiste por consiguiente en reconocer el carácter mítico de toda narración histórica, incluidas las que ofrecen los profesionales de la Historia, muchas de las cuales, aunque basadas en un empleo riguroso de documentos, en interpretaciones, y en reflexiones teóricas coherentes, están elaboradas sin reflexionar acerca de la naturalización de las relaciones presente-pasado con que se urden sus tramas narrativas. Semejante reconocimiento comporta ya de suyo una cierta actividad intelectual, pues no todos los mitos y metarrelatos de las narraciones históricas son visibles a simple vista. Ahora bien, detrás de esto no debe verse una suerte de nueva deontología para el historiador del siglo XXI, identificable con una supuesta tarea de desmitificar. Para empezar porque el ciudadano no tiene por qué decidirse a cuestionar los mitos insertos en los relatos históricos con los que se identifica; puede que de hecho no esté dispuesto a reconocer ninguno, postura que merece respeto como parte del ejercicio de su libertad. Pero, sobre todo, porque es una quimera pretender «desmitificar» completamente los relatos históricos, menos aún elaborar un relato sobre el pasado que se muestre libre de mitos. No existen recursos fiables para la desmitificación.

Esto no acaba con la obligación del Estado en una sociedad democrática multicultural de proporcionar a los ciudadanos que así lo reclamen recursos para distanciarse críticamente de las maneras excluyentes con las que potencialmente se construyen todas las identidades colectivas, incluidas que se apoyan en valores democráticos,

cosmopolitas y tolerantes. Dado que no es posible distribuir herramientas expertas que erradiquen los mitos que configuran los relatos históricos identitarios, la alternativa básica es que las instituciones se impliquen en la difusión de relatos distintos sobre unos mismos hechos, es decir, en la ampliación de la base social de la interpretación histórica legítima. Pues lo único que puede aumentar el distanciamiento respecto de los mitos históricos, o al menos una relativización de éstos dentro del espacio moral del ciudadano multicultural, es el contraste entre relatos variados.

No está claro que el historiador, en la versión que hemos heredado del siglo XX, esté en condiciones de cubrir adecuadamente esta necesidad social. De hecho, si se detiene aquí, esa democratización de la interpretación histórica no necesita de ningún especialista, menos aún de uno que trate de representar la convención de que hay un relato verdadero del pasado contrapuesto a otros relatos míticos. Ahora bien, no hay que confundir la democratización del conocimiento histórico con la igualación de todos los relatos históricos producidos en la sociedad civil, pues sabemos también que pensar históricamente puede producirse con mayor o menor conciencia.

¿Cómo se llega a pensar históricamente de un modo cualitativamente diferente a como lo hace Mr. Everyman? Además de reconociendo la presencia de mitos en los relatos, en los recibidos tanto como en los producidos, se logra elaborando nuevos relatos sobre viejos tópicos de cada historia nacional construidos a partir de reflexiones sobre la influencia de las representaciones del tiempo en las interpretaciones disponibles. De estas imágenes hemos visto que hay una que es abrumadoramente predominante en los relatos históricos modernos cultos: la naturalización. Aunque erradicar la naturalización sea un objetivo inalcanzable si no median otros cambios culturales, sí es posible en cambio aligerar su peso ofreciendo perspectivas históricas que como mínimo subrayen las cesuras entre el pasado y el presente, es decir, que se muestren sensibles a las fuertes diferencias de significado que separan nuestras maneras de concebir y actuar sobre el mundo de las de nuestros antepasados. Por mucho que toda historia sea historia del presente, la autonomía adquirida por el pasado en las representaciones colectivas de las sociedades multiculturales reclama cuando menos una dignificación del

pasado que no se ha producido en los relatos históricos elaborados en un siglo XX encandilado por la idea de progreso.

Un pasado no deglutido en nombre de las convenciones del presente sí necesita de un experto, a no confundir con un supuesto especialista en deconstruir mitos ni con un especialista en relatos supuestamente «verdaderos»: lo que se requiere es un tipo de investigador sensible a una concepción del pasado a modo de arsenal de formas alternativas de organización y representación de la vida en sociedad, distintivas por su inconmensurabilidad respecto de las del presente, y cuya utilidad se manifiesta al comprobar que resultan indispensables para abandonar ese espejismo que nos hace dotar al presente de una capacidad de autoconciencia de la que carece. El historiador que asuma semejante código deontológico seguramente contribuirá con su actividad a reducir la tendencia de los grupos en las sociedades civiles multiculturales a emplear interpretaciones históricas para dar legitimidad a sus querellas del presente, cosa que no está claro que haya conseguido la historia académica positivista tras doscientos años de existencia.

No hay que engañarse, sin embargo, pues delinear siquiera el contorno de un pasado inasible, inapropiable, incolonizable por esencialmente ajeno, es un objetivo de implicaciones enormes y muy radicales en el terreno del conocimiento. Para empezar porque hay muchas maneras, muchos métodos, de reconstruir la alteridad del pasado. Cuando el pasado era considerado un espacio natural y familiar, era posible imponer un solo método y reducir la pluralidad de acercamientos a las interpretaciones de hechos producidas por expertos a partir de documentos; desvelada la naturalización, el experto no puede parapetarse detrás de un método normativo de aproximación a los retazos del pasado. La crítica al monopolio metodológico y epistemológico en las ciencias sociales y humanas es la siguiente estación en la pugna por la apertura del conocimiento a los ciudadanos[31].

---

[31] Un buen ejemplo de esta nueva batalla es el que está teniendo lugar en el terreno de ciencias como la economía, con la denuncia de la ortodoxia neoclásica como perspectiva única de la docencia y la investigación académicas. Véase www.paecon.net. Un alegato a favor del pluralismo metodológico, en los trabajos reunidos por Edward Fullbrook (ed.), *A Guide to What's Wrong With Economics,* Londres, Anthem Press, 2004.

Está en juego la democratización del conocimiento histórico; y, sin embargo, no hay demasiados motivos para el optimismo. Es muy probable que propuestas como la que aquí se ha esbozado no lleguen a generalizarse. En cualquier caso, pese a las pretensiones de los expertos y las instituciones, Mr. Everyman seguirá pensando históricamente, es decir que, a través de relatos propios o ajenos apoyados en imágenes del tiempo, hará suyas experiencias que no ha vivido personalmente, de las que sacará valoraciones para comprender en qué mundo le toca vivir y quién es él. Si no es consciente de esa actividad, seguirá interpretando el pasado histórico a partir de imaginarios que naturalizarán hacia atrás las convenciones de su tiempo. Es también probable que todavía en pleno siglo XXI siga existiendo el historiador positivista desprovisto de un método que legitime su actividad intelectual pero apuntalado por las instituciones, que son las verdaderas naturalizadoras del pensamiento. Aunque no consiga superar la crisis de su función social, su figura seguirá tal vez siendo intocable por el peso de las convenciones. En ese caso, y mientras continúen desprotegidos al dedicarse a pensar históricamente, los ciudadanos deberían como mínimo exigir a este profesional, hasta ahora libre de responsabilidad como ciudadano que al menos reconozca ante sus colegas de oficio, como humildemente hizo Carl Becker, que «cada uno de nosotros [los historiadores] es también Mr. Everyman»[32].

[32] Becker, *op. cit*., p. 246.

7. ¿EL FIN DE LOS HISTORIADORES O EL FIN DE UNA HEGEMONÍA?[1]

MARISA GONZÁLEZ DE OLEAGA*

> If we continue to speak the same language to each other, we will reproduce the same story?
>
> Luce IRIGARAY

> I call ethnography a meditative vehicle because we come to it neither as to a map of knowledge nor as a guide to action, nor even for entertainment. We come to it as the start of a different kind of journey.
>
> Stephen A. TYLER

Este trabajo es producto de la sorpresa y también un intento de comprensión de la paradoja que la ha provocado. En las tres últimas décadas aparecieron en el mundo anglosajón numerosos estudios empíricos que parecían desafiar las formas, hasta entonces convencionales, de hacer y entender la historia, tanto la de raíz liberal como la historiografía militante[2]. Pero no será hasta los noventa cuando esas «nuevas historias»[3] encuentren visibilidad suficiente en el gremio como para generar amplios y agitados debates. Lo interesante del caso es que las nuevas posiciones, muy variadas, no juegan con ideas radicalmente novedosas sino con ideas que ya habían sido puestas en circulación varias décadas antes[4]. Señalar que la historio-

---

*Profesora de la UNED. Este trabajo se inscribe en el proyecto de I+D HUM-2005/03777.

[1] Por sugerencia de los editores he traducido todas las citas del inglés al castellano. No obstante, las referencias bibliográficas se refieren a las obras en su lengua original.

[2] Jenkins habla de Historia con mayúsculas («History in the Upper Case») y de historia con minúsculas («history in the lower case») para referirse a la historia de corte marxista o liberal, la historia fundada en metarrelatos y la historia académica, respectivamente. K. Jenkins, *The Postmodern History Reader,* Londres, Routledge, 1997, pp. 5 y ss.

[3] Se han publicado dos compilaciones recientes que intentan ofrecer un panorama general de estas nuevas formas de hacer historia. Véase Keith Jenkins y Alun Munslow (eds.), *The Nature of History Reader,* Londres, Routledge, 2004 y Alun Munslow y Robert A. Rosenstone (eds.), *Experiments in Rethinking History,* Londres, Routledge, 2004.

[4] Citando a dos de los adversarios de las posiciones posmodernas: «Los historiadores, antiguos y modernos, siempre han sabido lo que el posmodernismo cree haber

grafía es una disciplina en la que participa tanto el descubrimiento —de marcas dejadas por los así llamados *hechos* del pasado— como la creación lingüística —entendida como la apropiación y significación que de ellos hacemos en el presente— no parece una idea desconocida en el ámbito de las ciencias sociales. La aparición del lenguaje como estructura significativa del devenir humano o la acción humana entendida como lenguaje no es un invento ni un descubrimiento de la historiografía deconstruccionista o posmoderna. Es un presupuesto que circula en los medios académicos e intelectuales desde las primeras décadas del siglo XX[5], tanto en el campo de la historiografía como en disciplinas afines. Sugerir que el historiador, inevitablemente, deja huella en los relatos que escribe, tampoco parece un comentario desatinado. Prueba de la aceptación de esta in-

---

descubierto, que cualquier libro de historia es vulnerable en tres puntos: la falibilidad y las deficiencias del registro histórico en el que se basa; la falibilidad y elección inherente a todo relato histórico; y la falibilidad y subjetividad del historiador [...] estas ideas no son grandes descubrimientos del posmdernismo», en Gertrude Himmelfarb, *Looking into the* Abyss. *Ultimely Thoughts on Culture and Society,* Nueva York, Alfred A. Knopf, 1994, p. 135. En sentido muy parecido, Norris comenta «[...] toda vez que sabemos (después de todo) que las novelas no son ventanas hacia la realidad, que el lenguaje no puede asegurarnos un acceso directo al mundo (también sabemos) que ese realismo es, en cierto sentido, un producto de códigos y convenciones [...]. Uno de los problemas con la deconstrucción literaria es que tiende a emplear razones sofisticadas para mostrar lo que siempre hemos sabido», Christopher Norris, «Postmodernizing History: Right-Wing Revisionism and the Uses of Theory», en Keith Jenkins, *The Postmodern History..., op. cit.*, p. 90.

[5] Desde, al menos, la aparición de la semiótica de Charles Sanders Pierce y de Ferdinand de Saussure, que con muy desigual recepción son anteriores a la Primera Guerra Mundial, hasta su desarrollo más reciente con A. J.Greimas, Y. Lotman, T. A. Sebeok, V. Volosinov/ M. Bajtin, R. Barthes, T. Todorov, J. Kristeva, sólo por citar algunos autores. Por su parte, el estructuralismo hizo bandera del lenguaje y la primera obra importante de Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté* data de 1949. Buena parte de la obra de Roland Barthes puede ser incluida como ejemplo del reconocimiento del lenguaje en la percepción de la realidad y fue escrita en los años cincuenta, sesenta y setenta. La importancia del lenguaje no ha sido ajena a los marxistas, como es el caso del propio Barthes, de Mijail Bajtin, de Adam Schaff o de Michel Foucault. Por tanto, la noción de que el lenguaje es capital para entender lo humano y lo social aparece muy pronto en el siglo XX y para mediados del siglo ya se ha incorporado a algunas disciplinas académicas como la antropología, la semiótica, la crítica literaria. En el caso de la historiografía tardará un poco más, hasta la aparición y difusión de la obra de Foucault. Pero, en cualquiera de los casos, no estamos hablando de ideas ajenas al mundo intelectual más o menos informado.

jerencia ha sido la extendida tendencia de la historiografía profesional a la «confesión», esa especie de *introito* con el que se pretende redimir la culpa por el pecado original de la parcialidad[6]. Afirmar que el pasado es susceptible de ser relatado de diversas maneras, o que cada generación reinterpreta el pasado a la luz de su propio presente, tampoco parece un enunciado revolucionario, y la propia existencia de una disciplina que se ocupa de interpretar y reinterpretar algunas huellas de ese pasado así lo confirma.

Ni ideas nuevas ni propuestas radicales que no puedan ser consideradas —y en algunos casos asumidas— por la historiografía que, como cualquier otra actividad humana, está sujeta al devenir histórico, es decir, al cambio. Sin embargo, el debate ha sido encarnizado y tanto constructivistas como reconstruccionistas —las dos grandes matrices de la historiografía tradicional[7]— se han movido entre la descalificación personal y los intentos de modular y domesticar la disonancia introducida por los deconstructivistas[8]. Que los

---

[6] «[…] (los historiadores han llegado a formar parte de esa cultura de la confesión en la que vivimos, una cultura, en la que se considera como norma entre los escritores explicar la posición intelectual/ideológica "de dónde proceden"», en K. Jenkins y A. Munslow (eds.), *The Nature of History, op. cit.,* p. 2. En etnografía y etnohistoria es hoy lugar común hacer explícito desde dónde se habla. Véase James Clifford y George Marcus, *Writing Culture. The Poetics and Politics of Etnography,* Berkeley, University of California Press, 1986.

[7] Esta forma de clasificar a los historiadores y a los relatos históricos pertenece a Alun Munslow, *Deconstructing History,* Londres, Routledge, 1997. K. Jenkins y A. Munslow volverán a utilizarla en *The Nature…, op. cit.* Los reconstruccionistas se corresponden con los empiristas y los positivistas. Son los historiadores que apuestan por el pasado como realidad estable, susceptible de ser conocida a través de las técnicas de la historiografía que encuentra hechos en la evidencia empírica. El cometido de la historiografía es reconstruir lo que pasó. Los constructivistas son un grupo heterogéneo de historiadores desde realistas hasta escépticos. Les caracteriza, más allá de sus diferencias internas, la clara conciencia de todas las mediaciones que existen entre el pasado y el relato histórico. Para este grupo la historiografía construye, y recrea, a través del relato, el conocimiento histórico. La historia social en todas sus variantes nacionales —*American Progressive History, la Historia Social orientada hacia las Ciencias Sociales, Annales, la Historia Social de tradición marxista y la Historische Sozialwissenschaft*— pertenecerían a este grupo. Ernst Breisach, *On the Future of History,* Chicago, the University of Chicago Press, 2003.

[8] Entre los descalificadores cabe citar a Geoffrey Elton, quien, al hablar de la deconstrucción señala: «[...] el mismo número de la Revista —se refiere a la revista *American Historical Review,* núm. 94 (1989), pp. 680-692— contiene una versión de esta variante teórica —se refiere a los teóricos que relacionan saber y poder— [escrita] por la

reconstruccionistas, todos ellos empiristas radicales, hayan encontrado disparatadas las propuestas de los deconstructivistas no sorprende, toda vez que se trata de posiciones tan diferentes que resultan, a todas luces, intraducibles. Pero no parece éste el caso de los constructivistas, entre los que encontramos desde realistas prácticos hasta escépticos de tradición *collingwoodiana*. Se podría pensar que constructivistas y deconstructivistas defienden posiciones muy alejadas entre sí. Pero no es así. El disenso tiene que ver más con una cuestión de proporciones —cuánto de realidad, cuánto de fabulación en el relato histórico— que con posiciones radicalmente diferentes. No obstante, es esta aparente proximidad la que ha enconado el debate[9]. Probablemente porque si las posiciones fueran muy diferentes el cruce de argumentos no hubiera sido posible. Tal vez haya sido esta aparente proximidad uno de los indicios que me permitió plantear el problema e intuir que no estamos ante un debate estrictamente epistemológico, ni siquiera ideológico sino también ante un proceso de otro orden. Tal vez, si conseguimos saber cuál es el juego de unos y otros y, sobre todo, qué es lo que la historiografía posmoderna ha puesto en jaque, todos seremos capaces de escoger mejor nuestras apuestas y de afinar más en cada partida. Sobre las características de ese proceso hablan las páginas que siguen.

---

fanática Joan Wallach Scott que se las arregla para conjugar deconstrucción y Marxismo, que es como mezclar vodka con LSD». Al referirse a los peligros que las teorías filosóficas pueden comportar para los jóvenes e incautos historiadores añade: «[…] estamos peleando por las vidas de los jóvenes inocentes asaltados por seductores diabólicos que proclaman ofrecer formas más sofisticadas de pensamiento, verdades y perspectivas más profundas, de hecho, el equivalente intelectual del crack». G. Elton, *Return to Essentials. Some Reflections on the Present State of Historical Study,* Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 28-29 y 41 y ss. Aunque éste es un caso extremo, otros insignes historiadores han aportado también sus metáforas e imágenes al debate. Por ejemplo, Richard Evans describe a los historiadores posmodernos como «[...] bárbaros intelectuales merodeando ante las puertas de la historia con claras pretensiones hostiles». R. Evans, *In Defense of History,* Londres, Granta, 1997, p. 8. Con otro tono, polémico pero menos descalificador, Perez Zagorin, Arthur Marwick, Keith Windschuttle o Gertrude Himmelfarb han participado en el debate.

[9] El debate al que hago referencia en todo el texto está disperso en distintas revistas y monografías. Se corresponde con los artículos aparecidos en las revistas *Past and Present* entre 1979-1992; *Social History* entre 1991-1996; *History and Theory,* 1981-2001; *American Historical Review* entre 1987-1992 y en el *Journal of Contemporary History,* 1995-1996.

I. LA SORPRESA: THERE IS NOTHING BUT HISTORY[10]

> Histories —all the ways we transform lived experience into narratives— are metaphors of the past and metonymies of the present.
>
> Greg DENING

I.1 *Ideas*

Uno de los puntos más «calientes» del debate historiográfico de las últimas décadas ha sido el que se refiere al lugar del lenguaje en el conocimiento histórico. Tergiversado deliberadamente o por ignorancia y falta de información, lo cierto es que la asociación entre historiografía posmoderna y lenguaje ha hecho fortuna como ninguna otra. Pocas frases han sido invocadas con tanta frecuencia como la «Il n'y a pas de hors-texte» (no hay nada fuera del texto) de Derrida para mostrar las pretensiones irracionales, antirrealistas y pantextualistas, de la nueva historiografía. Las preguntas por el rol o el papel del lenguaje en la representación de la realidad se remontan a la filosofía griega y han jalonado la historia del pensamiento occidental[11]. Más aún, no sólo no constituyen una novedad a lo largo de la historia, sino que aparecen, en buena medida, formuladas con más o menos nitidez en la propia historiografía social del siglo XX. Algunas de las observaciones, críticas o deficiencias señaladas por el llamado *giro lingüístico*[12] están apuntadas en la historiografía construccionista, por ejemplo en autores como Bloch, Febvre o Carr, por poner sólo algunos ejemplos[13].

---

[10] David Roberts, *Nothing but History: Reconstruction and Extremity after Metaphysics,* Berkeley, University of California Press, 1995.

[11] Elizabeth Ermarth, «Sequel to history», en Keith Jenkins (ed.), *Postmodern History Reader, op. cit.*, p. 52.

[12] El término «giro lingüístico» fue acuñado, según Richard Rorty, por el filósofo realista Gustav Bergmann, y se ha utilizado para señalar a defensores y detractores del énfasis concedido al lenguaje en la explicación histórica. Richard Rorty, *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method,* Chicago, University of Chicago Press, 1967 y la voz «Linguistic Turn», en Alun Munslow, *The Routledge Companion to Historical Studies,* Londres, Routledge, 2000, pp. 151-153.

[13] Keith Jenkins, «An English Myth? Rethinking the Contemporary Value of E. H.Carr's *What is History?*», en Michael Cox, *E. H.Carr. A Critical Appraisal,* Nueva

Para la historiografía deconstruccionista, el lenguaje —entendido como estructura o matriz significante— *crea* la realidad al dotarla de sentidos. La realidad —del pasado o del presente— no es una entidad abarcable fuera de las significaciones que le otorga el lenguaje sin el cual no somos capaces de percibirla. No existe tal cosa como la realidad y su representación y, por tanto, una relación de adecuación entre una y otra. Por ello la idea de verdad de adecuación —la relación entre una interpretación y aquello que relata— no es posible. Lo es cuando se trata de enunciados simples del tipo «Mahoma murió en Medina», pero esa idea de verdad no es aplicable a la interpretación sobre la significación histórica de Mahoma, entre otras razones —vistas ya por la historiografía social— porque la importancia del personaje —la posibilidad de singularizar a ese personaje, hecho o suceso dentro del magma del pasado— depende del tipo de preguntas que en el presente se haga el historiador. El historiador no tiene acceso a los significados originales de los hechos históricos. De hecho no puede existir un significado original de este o aquel suceso —sea éste un acontecimiento o una acción humana—, toda vez que las posibilidades de relación entre un suceso y sus muchos contextos y temporalidades son infinitas y están abiertas. Si hubiera un significado original y atemporal de un hecho histórico deberíamos apelar a significantes universales y trascendentales y deberíamos contar con la presencia de sujetos racionales, con intenciones coherentes y consistentes cuyas acciones fueran siempre el resultado de cálculos racionales. Todo historiador sabe o intuye por su práctica que esto no es así. Que una cosa es que los historiadores escriban sus relatos como si los acontecimientos tuvieran lugar uno detrás de otro, en un orden y con un sentido preciso y otra muy distinta que la experiencia humana siga un ritmo semejante.

De lo dicho no parece desprenderse que la historiografía posmoderna niegue la existencia de la realidad o que pretenda reducir todo al ámbito textual. Si bien determinados fenómenos históricos tuvieron existencia no contienen en sí mismos un orden, un sentido al que el historiador tiene acceso a través de sus técnicas de análisis. El historiador no es un cronista que intenta establecer qué sucesos

York, Palgrave, 2000. Con este recordatorio no quiero minimizar las diferencias entre la historia social y la historiografía deconstructiva, pero sí resaltar sus puntos de convergencia.

tuvieron lugar y cuáles no[14]. Es un intérprete y ello supone que es él el que impone un orden verosímil —una estructura que determina qué fenómenos ha de singularizar—, a través de su discurso, al pasado. Por otra parte, se ha acusado a la historiografía posmoderna de ser pantextualista, de querer convertirlo todo en texto, incluso los contextos de referencia. Lo que señala la nueva historiografía, abundando en lo dicho más arriba, es que los contextos no nos llegan a los historiadores sino en forma textual, esto es, como interpretaciones, como representaciones necesariamente sesgadas —en tanto que se privilegian ciertas asociaciones y se desechan otras— de lo acontecido. Aquí el problema reside en el concepto de texto, cuya significación para la historiografía tradicional parece reducirse al conjunto de enunciados escritos. En cambio, cuando la historiografía deconstruccionista habla de textos se refiere a toda unidad de significación contenida en un discurso —una forma de lenguaje escrito o hablado—. Esto es, en una obra —al igual que en el pasado— se pueden encontrar numerosos textos, variadas unidades de sentido[15]. Así, y a pesar de ser considerado como pantextualista[16] la historiografía deconstructiva no pretende textualizar todo contexto, sino ver también la sombra de los contextos —caóticos, múltiples— en el texto. Reconoce la imposibilidad de que la significación resida por entero en una u otra esfera.

---

[14] Arthur Danto, *Historia y narración. Ensayos sobre filosofía analítica de la historia,* Barcelona, Paidós, 1989.

[15] Que para serlo deben reunir siete criterios de textualidad, a saber: coherencia, cohesión, intencionalidad, aceptabilidad, informatividad, situacionalidad e intertextualidad. Esto es lo que confiere textualidad a un texto. Véase R. Beaugrande y W. Dressler, *Introducción a la lingüística del texto,* Barcelona, Ariel, 1997. Por su parte, Todorov nos dice: «La noción de texto no se sitúa en el mismo plano que la de frase [...]; en este sentido, el texto debe distinguirse del parágrafo, unidad tipográfica de varias frases. *El texto puede coincidir con una frase o con un libro entero;* se define por su *autonomía y por su* clausura [...]: constituye un sistema que no debe identificarse con el sistema lingüístico, sino relacionado con él: se trata de una relación a la vez de contigüidad y semejanza». Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2003, pp. 337-339.

[16] No hay que confundir el textualismo deconstruccionista con el textualismo más clásico de Leo Strauss o de Quentin Skinner. Para una clasificación del textualismo, véase Martin Jay, «El enfoque textual de la historia intelectual» en M. Jay, *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural,* Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 293-307.

Nada de lo señalado sobre las concepciones —ni antirrealistas ni pantextualistas— de la historiografía posmoderna, en torno al espinoso asunto del lenguaje, parece irremediablemente inaceptable para un historiador social bien informado. Puede serlo para la historiografía reconstruccionista que defiende, más por sus prácticas que a través de declaraciones concretas a las que no son muy afectos, la correspondencia entre lenguaje y mundo. Dicho de otra manera, para un empirista confeso o para los muchos historiadores sin adscripción conocida, cuyas prácticas se rigen por este principio, los presupuestos posmodernos son inaceptables pero no así para la historiografía constructivista, esa amalgama heterogénea de historiadores de muy diversa procedencia —desde realistas a escépticos— cuya posición podría definirse como «una descripción autoconsciente de la gran variedad de formas de entender el pasado, formas que reconocen las imposiciones epistemológicas, metodológicas y narrativas del historiador profesional»[17].

En todo caso, entre constructivistas y deconstructivistas hay dos nudos conflictivos, dos puntos de desacuerdo importante que, no obstante, no aparecen con nitidez en los debates o, si lo hacen, no son incorporados como materia de discusión, sino como presupuestos ontológicos indudables. Me refiero por un lado al problema de lo real y, por otro, a la adecuación entre teoría y práctica. Para los constructivistas —sobre todo para los realistas— el orden, la significación de lo real, no es un problema ontológico —como sí lo es para los deconstructivistas— sino de naturaleza epistemológica y metodológica. Con una buena teoría del conocimiento y con un andamiaje conceptual apropiado, el sentido de lo real es, para ellos, accesible, al menos parcialmente. En cambio, para un deconstruccionista el orden, la significación de lo real, es siempre una imposición del historiador, y el relato histórico debe representar esa huella. A pesar de reconocer las dificultades que plantean los deconstructivistas al conocimiento histórico, los constructivistas perciben esos obstáculos en teoría —ninguno se atreve a hacer afirmaciones empiristas radicales[18]—, pero se soslayan o no parecen comprometer la representa-

---

[17] «Constructionist History», en Alun Munslow, *The Routledege Companion, op. cit.,* Londres, Routledege, 2000, pp. 53-55.

[18] Véase la segunda entrega de Lawrence Stone en el debate que tuvo lugar en *Past and Present,* en 1992: L. Stone, «History and Postmodernism», *Past and Present,* núm. 135, 1992.

ción histórica. Me explico: la historia social, una de las formas más sofisticadas del constructivismo, ha reconocido la impronta del historiador en el relato histórico, los sesgos inevitables de toda interpretación en la representación histórica y, sin embargo, la forma de organizar el relato —conceptualmente más sofisticado, sin duda— no se diferencia sustancialmente de la manera de escribir del empirismo, como si el lenguaje fuera una matriz significante inestable y polisémica en todos los casos, excepto en lo que se refiere a su propia representación «científica» de la realidad.

I.2 *Textos*

No parece que la diferencia de ideas sea la parte más importante del problema que nos ocupa. La historiografía posmoderna no sólo no plantea ideas radicalmente nuevas, sino que los presupuestos en los que hay desacuerdo —la realidad como problema ontológico o epistemológico y la coherencia/incoherencia entre teoría y práctica— no son tratados o discutidos en los debates de forma productiva. En el mejor de los casos los historiadores académicos apelan a la realidad como un presupuesto incuestionable pero no aportan argumentos a la discusión. Bien podría ser porque la formación de la mayoría de los historiadores académicos no ha estado orientada hacia problemas ontológicos y epistemológicos, toda vez que estos asuntos quedaron —desde la profesionalización de la disciplina— en manos de los filósofos[19], o, barajando otras posibilidades, esta omisión señala-

---

[19] Como ejemplo de la notable dificultad de los historiadores para abordar estos problemas, el debate entre Lawrence Stone, Patrick Joyce, Catriona Kelly y Gabrielle Spiegel en *Past and Present.* En la misma revista, núms. 131, 1991 y 135, 1992 en el caso de Stone; 133, 1991 en los de Joyce y Kelly y 135, 1992 en el caso de Spiegel. También es notoria en la discusión entre F. R. Ankersmit y Perez Zagorin en la revista *History and Theory* a la que luego se sumaría Keith Jenkins. Véase F. R. Ankersmit, «Historiography and Postmodernism», *History and Theory,* núm. 28, 2, 1989, pp. 137-153; «Reply to Professor Zagorin», *History and Theory,* núm. 29, 3, 1990, pp. 275-296. Perez Zagorin, «Historiography and Postmodernism: reconsiderations», *History and Theory,* núm. 29, 3, 1990, pp. 256-274; «History, the Referent, and Narrative: Reflections on Postmodernism Now», *History and Theory,* núm. 38, 1, 1999, pp. 1-24; «Rejoinder to a Postmodernist», *History and Theory,* núm. 39, 2, 2000, pp. 201-209. Este último fue precedido por otro de Keith Jenkins, «A Postmodern Reply to Perez Zagorin», *History and Theory,* núm. 39, 2, 2000, pp. 181-200.

ría a esas otras instancias que están en juego en el debate, que ha desestabilizado la historiografía posmoderna.

Sea como fuere, y volviendo a la importancia del lenguaje en la construcción de la realidad social —punto central del debate—, esta idea no sólo circula desde el siglo pasado, sino que ha sido *mostrada* a mediados del siglo XX en la primera —y no última— *performance* de la etnografía, disciplina que a partir de los años sesenta ejercería una notable influencia en la historiografía. En 1956 el antropólogo Horace Miner publicaba en la prestigiosa revista *American Anthropologist* un breve artículo sobre los rituales corporales en la sociedad de los *Nacirema*. En el encabezamiento del texto señalaba que de igual forma que en otras culturas predomina un estilo que tiende a dejar huella en las diferentes instituciones sociales —el *machismo* en las culturas de influencia hispana, el *rostro* como emblema en la cultura japonesa—, entre los *naciremas* el *cuerpo* ocupaba ese lugar privilegiado y la boca era la parte de su anatomía más preciada, según se desprende de los cuidados que le dedicaban:

The daily body ritual performed by everyone includes a mouth-rite. Despite the fact that these people are so punctilious about care of the mouth, this rite involves a practice which strikes the uninitiated stranger as revolting. It was reported to me that the ritual consists of inserting a small bundle of hog hairs into the mouth, along with certain magical powders, and then moving the bundle in a highly formalized series of gestures.

In addition to the private mouth-rite, the people seek out a holy-mouth-man once or twice a year. These practitioners have an impressive set of paraphernalia, consisting of a variety of augers, awls, probes, and prods. The use of these items in the exorcism of the evils of the mouth involves almost unbelievable ritual torture of the client. The holy-mouth-man opens the client's mouth and, using the above mentioned tools, enlarges any holes which decay may have created in the teeth. Magical materials are put into these holes. (…) The extremely sacred and traditional character of the rite is evident in the fact that the natives return to the holy-mouth-men year after year, despite the fact that their teeth continue to decay[20].

---

[20] Horace Miner, «Body Rituals among the Nacirema», *American Anthropologist,* núm. 58, 3 (junio 1956). Este pequeño ensayo marcó, por distintas razones, un hito en la antropología americana. Se ha usado sobre todo desde la década de 1970 como texto introductorio en numerosos manuales de antropología, sociología y literatura. Es el artículo con mayor número de peticiones de reimpresión de todos los que forman la colección de esta prestigiosa revista. Asimismo tuvo su continuación en otros artícu-

[El ritual corporal cotidiano que llevan a cabo (en esta comunidad) incluye un rito bucal. A pesar de que esta gente es sumamente escrupulosa en lo que atañe al cuidado de la boca, este rito puede provocar cierta repulsión en los no iniciados. Me han informado que el ritual consiste en introducir un pequeño mechón de crines de cerdo en la boca, junto con ciertos polvos mágicos, con los que realizan una serie de gestos formalizados.

Además de estas prácticas privadas, los individuos de este grupo se ponen en manos de un chamán, una o dos veces al año. Estos curanderos trabajan con mucha parafernalia: una amplia variedad de taladros, punzones, sondas y jeringas. El empleo de este material en la expulsión del mal que aqueja a la boca implica siempre un increíble sufrimiento para el paciente. El chamán abre la boca del cliente y, mediante el uso de los instrumentos mencionados, agranda los agujeros que las caries hayan podido provocar en el diente. Con ciertos materiales mágicos se ocluyen estos agujeros. El carácter sagrado y tradicional de este rito se pone en evidencia en el hecho de que los nativos recurren a este doctor año tras año, sin importarles que, a pesar de esas visitas, sus dientes continúen cariándose.]

A pesar de las pistas que el autor dejaba a lo largo de todo el texto (localización geográfica, orientación ideológica, organización política, juego de nombres…), no parecía fácil que los lectores descubrieran, en una primera lectura, la impostura: los *nacirema* no eran otros que los propios norteamericanos, *the american,* y los párrafos anteriores una prolija descripción de actividades cotidianas, como son la de lavarse los dientes y visitar al dentista. El «gesto» de Miner fue tomado en broma y habría que esperar unos cuantos años más para ver a la antropología en condiciones de sacar provecho de esta parodia[21], que pone en entredicho el discurso etnográfico, la forma de representar y las normas clásicas de la disciplina. Nada de lo que se dice es falso; a cada enunciado puede aplicársele la prueba de la

---

los y monografías con parecidos propósitos. Véase, por ejemplo, Neil B. Thompson, «The Mysterious Fall of the Nacirema», en *Natural History* (diciembre 1972); y Ferry Philipsen, *Speaking Culturally: Explorations in Social Communication,* Nueva York, SUNY Press, 1992.

[21] Sobre las reacciones de académicos y alumnos, véase Lynn Thomas, «Amusement, Indignation and Inversión in Readings of Horace's Miner "Body Ritual Among the Nacirema". Laughing at Half a Joke», *FOSAP Newsletter*, Bulletin of the Federation of Small Anthropology Programs, 6, pp. 18-22, 1997. Del mismo autor, «Students Reactions to Horace Miner's Body Ritual among the Nacirema», www.antropology.pomona.edu. Se llevaron a cabo distintas mediciones en diferentes universidades sobre la reacción de los lectores ante la parodia de Miner.

verdad, todos y cada uno de los actos que se mencionan tienen lugar diariamente en la vida de estos sujetos y, sin embargo, la forma de representar sus acciones en el relato, el sentido de estas actividades en el discurso las vuelve irreconocibles para sus propios protagonistas. Lo que media entre las acciones relacionadas con el cuerpo y su representación es el codificado lenguaje etnográfico, supuestamente objetivo y lo suficientemente distanciado e imparcial como para proyectar una imagen verdadera. Como señala Renato Rosaldo: «¿[…] quién puede seguir sintiéndose cómodo describiendo a otra gente de forma que suena tan absurdo cuando esas descripciones se aplican a nosotros mismos? ¿Y si la objetividad autorizada del observador distanciado reside más en una forma de hablar que en caracterizaciones apropiadas de otras formas de vida? […]»[22].

II. LAS PRÁCTICAS: EL «CONTENIDO DE LA FORMA»

> All sorts of people had made this connections, but no one had made anything of them.
>
> Greil MARCUS

Si las ideas propuestas por la historiografía posmoderna no parecen ser la causa del encendido debate —toda vez que los puntos de disenso no generan gran preocupación—, si la pertinencia de algunas de esas ideas ya fue *mostrada* por la etnografía en los años cincuenta y esa *demostración* se repetiría en otras performances parecidas en los setenta y en los noventa, ¿cómo explicar la irritación de la historiografía académica y el encono que ha permeado el debate? Si no son estrictamente las ideas las causantes de tanto malestar, ¿qué otras instancias han influido en el cariz de la discusión? A mi entender, *las prácticas de la historiografía posmoderna* han sido la causa de ese malestar que, al no poder localizarse con precisión, han provocado irritación e inquietud más que argumentada oposición de parte de la historiografía académica. Cuando hablo de prácticas me re-

[22] Renato Rosaldo, «After Objectivism», *Culture and Truth. The Remaking of Social Analysis,* Boston, Beacon Press, 1993, pp. 52-54.

fiero, más que a lo que hacen los historiadores —los procedimientos propios de la disciplina que, dicho sea de paso, no han cambiado sustantivamente con la *nueva ola* historiográfica[23]— a lo que hacen los textos escritos por esos historiadores, a la capacidad performativa de sus monografías[24].

Tal vez esto merezca una aclaración. Si tomamos como ejemplo uno de esos textos de historiografía posmoderna, por ejemplo *Mirror in the Shrine* de Robert A. Rosenstone, veremos que se trata de

[23] Contra lo que a veces parecen entender los historiadores más convencionales, la historia experimental o posmoderna no supone un «todo vale» ni una puerta abierta a la subjetividad. Todas las monografías de historiadores que podrían ser considerados como posmodernos siguen pautas muy estrictas en lo que se refiere al trabajo historiográfico: al uso de las fuentes, al aparato erudito, al cotejo de los materiales, como haría el más escrupuloso de los historiadores tradicionales. Pero, además, también muestran una gran preocupación por la forma de sus relatos, por las interpretaciones y por representar de una manera no engañosa —como si tuvieran un acceso directo al pasado— los procesos que estudian. He recogido tres comentarios de reconocidos historiadores posmodernos en este sentido. El primero es F. R. Ankersmit quien en una definición provocadora de lo que puede ser un historiador posmoderno señala: «[…] uno puede perfectamente ser (como me ocurre a mí, sin ir más lejos) un partidario de relatos *positivistas* o *empiristas* en lo que se refiere a los enunciados pero, al mismo tiempo, se puede ser acérrimo defensor de una teoría de la representación histórica para el texto como un todo». Véase F. R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience,* California, Stanford University Press, 2005, p. XIV. Abundando en esa creencia de que la historiografía experimental no investiga, R. A. Rosenstone, al aludir a los trabajos de historiadores posmodernos, aclara: «[…] y en todos los casos, se trata de trabajos producto de profundas investigaciones, bien documentados como los que pueden aparecer en las páginas de las revistas académicas más serias». Por su parte Alun Munslow añade: «[…] Los experimentos históricos (se refiere a los experimentos en narrativa) repiensan la historia. […]. Están cuidadosamente construidos, son autoconscientes y reflexivos. Los experimentos en historia no son el refugio de historiadores con pocos recursos […]». Las dos citas anteriores, en R. A. Rosenstone y A. Munslow, *Experiment…, op. cit.,* pp. 2 y 10, respectivamente.

[24] J. L. Austin descubre la oposición entre enunciados performativos y constatativos, siendo estos últimos enunciados los que tienden a describir un acontecimiento, mientras que los performativos, para serlo, deben cumplir con dos condiciones: describir «una determinada acción de su locutor y, además, su enunciación equivale al cumplimiento de esa acción». Pero más allá del caso de los enunciados, esta propiedad —la de hacer cosas con palabras— también aparece en enunciados que no son estrictamente performativos —que no enuncian la acción que realizan—. Por ello, Austin estableció una clasificación de los *actos de habla, de lo que hace cualquier frase* y distinguió entre acto locutorio, ilocutorio y perlocutorio. Véase Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico, op. cit.,* pp. 384-385.

un relato histórico, una biografía —la de tres norteamericanos en el Japón Meijí— aparentemente igual a otras biografías al uso. Nada hay, en lo que comúnmente llamamos contenidos, novedoso o provocador. Nada que no pudiera haber sido escrito por otros historiadores más tradicionales[25]. Prueba de ello ha sido la excelente acogida, para sorpresa de su autor, que este trabajo tuvo en las revistas académicas. Si nos preguntamos ¿qué dice el texto de Rosenstone?, podemos contestar que relata la historia de tres norteamericanos, William Elliot Griffis, Edgard S. Morse y Lafcadio Hearn en el Japón del siglo XIX, y, sin embargo, después de leerlo esta afirmación resulta cierta sólo a medias. *Mirror in the Shrine* narra las vicisitudes de un misionero, un científico y un escritor americanos, afincados durante buena parte de sus vidas en Japón, pero hace algo más: muestra cómo estas historias no pueden ser reducidas a un tema o resumidas en pocas líneas, porque el texto no es sólo la representación de algo acontecido sino el medio en el que se produce esa experiencia. No existe, por un lado, la experiencia —en este caso de distintos sujetos, incluido el autor, en un lejano país— con sus significaciones y, por otro, el texto que recoge ese proceso. La experiencia está en el texto. El texto permite tener esa experiencia[26].

Esto es, la obra de Rosenstone aporta información, habla de los contextos de referencia, comunica datos importantes en la vida de cada uno de los protagonistas, pero va más allá y ese mismo texto que hace circular información también ejecuta acciones, pone en acto una imposibilidad: la de cerrar o suturar la distancia «entre lo

[25] Como señala Luisa Passerini: «Ninguna de estas técnicas hacen que el libro sea menos académico en lo que se refiere a la documentación histórica o a la claridad de su estructura […]. Y aunque la estructura es muy precisa, la historia deja lugar para la incertidumbre y las dudas». Véase L. Passerini, «Transforming Biography: From the Claim of Objectivity to Intersubjective Plurality», en *Rethinking History,* núm. 4, 3, 2000, pp. 413-416.

[26] Stephen Tyler comenta algo parecido respecto al trabajo del etnógrafo diciendo: «Esa experiencia (la de la etnografía) se convierte en experiencia sólo en la escritura etnográfica. Antes (de la escritura) se trataba solamente de un conjunto desconectado de sucesos. No hay experiencia anterior a la etnografía. La experiencia es la etnografía», en S. Tyler, «Post-Modern Ethnography: From Document of the Occult to Occult Document», en James Clifford y George Marcus, *Writing Culture…, op. cit.,* p. 138. Con un argumento similar Alun Munslow señala: «[…] lo que pensamos del pasado sólo se hace inteligible cuando lo escribimos», en Robert A. Rosenstone y Alun Munslow, *Experiments…, op. cit.,* p. 11.

que una vez ocurrió y lo que significa ahora»[27]. Dicho de otra manera, gracias a la forma en que Rosenstone compone su texto, éste deja de ser el lugar en el que el historiador pasa información al lector —obtenida gracias a la exégesis de las fuentes— para convertirse en un espacio de fricción en el que ambos —el historiador informado y el lector curioso— intercambian significaciones.

Esto es lo que el texto de Rosenstone *hace,* pero ¿cómo lo hace? El texto compone un paisaje provisional a través de una serie de estrategias literarias, a saber: 1) el uso de modos reflexivos; 2) la incorporación del tiempo presente; y 3) la apelación al lector y a los protagonistas. En lugar de los relatos en tercera persona que provocan un «efecto de realidad»[28] —el pasado habla por la boca del historiador que aparece, así como un mero canal de transmisión de significaciones que han estado ahí—, Rosenstone utiliza el modo reflexivo, incorpora junto a los protagonistas la figura del biógrafo para recordar que la historia no es un relato con sentido a la espera de ser rescatado por el historiador. La reflexividad, la incorporación del narrador como un personaje más del texto que duda y se queja de las dificultades de la investigación, introduce e inscribe la idea de que toda historia es un acto de interpretación por el que el historiador lleva a cabo una serie de elecciones que dan forma y configuran el relato. La reflexividad es un acto de reconocimiento de la dimensión literaria de toda *reconstrucción* histórica. La incorporación del presente como tiempo, esos *flash backs* inspirados en el cine que hacen que en una misma frase se pase del pasado al presente y viceversa, convierte a la historia en algo inmediato y apuesta por devolverle al pasado su propio presente y hacer efectivo el uso de ese pasado con propósitos actuales. La recreación que los historiadores hacen del pasado en sus interpretaciones son también actos políticos: no pueden cambiar lo que pasó, pero sí pueden contribuir a verlo de otra manera[29]. Por úl-

[27] R. A. Rosenstone y A. Munslow, *Experiments…, op. cit.,* p. 11.

[28] Roland Barthes, «El discurso de la historia», en *Estructuralismo y literatura,* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1970.

[29] Como señala Greg Dening, «[…] la historia no es el pasado: es la conciencia del pasado para propósitos del presente», en G. Dening, *Performances,* Chicago, The University of Chicago Press, 1996, p. 73. En este mismo sentido, Myrian Sepúlveda dos Santos señala la importancia de las representaciones históricas —en su caso en los museos— como «diseminadoras de narrativas» que provocan efectos políticos en la manera en que se ven ciertos colectivos y en la forma en la que son vistos. Myrian Sepúlveda dos Santos, «Representations of Black People in Brazilian Museums», *Museum and Society,* núm. 3, 1 (marzo 2005), pp. 51-65.

timo, las frecuentes apelaciones a los personajes y al lector desestructuran la ficción de los roles fijos: el historiador, depositario del saber se lo transmite al lector como si se tratara de un proceso unidireccional y sin tropiezos. La utilización del tú, del vosotros *(you)* convoca a un lector activo, sin cuyo concurso el autor no puede dotar de significación al pasado.

Todos estos recursos literarios convierten el texto de Rosenstone en una pieza muy interesante que, si bien no dice nada inesperado, pone en acto, performativiza un panorama historiográfico muy distinto al dibujado por los textos de la historiografía más tradicional. De igual manera que *Mirror in the Shrine* compone un paisaje singular, la producción de la historiografía posmoderna traza un paisaje particular que ha irritado a una parte importante de la historiografía académica. ¿Cuáles son los rasgos básicos de ese paisaje?, ¿en qué consiste la capacidad performativa de los textos posmodernos que enoja tanto a la historiografía tradicional? ¿Qué hacen las historias posmodernas y cómo lo hacen? Como señalan los más furibundos defensores de la historia tradicional, ¿está en peligro la disciplina o lo que se ha puesto en duda son algunas maneras de entender el trabajo historiográfico? ¿La interpretación que hace la historiografía académica del paisaje que trazan los textos posmodernos es la única lectura posible o se pueden aventurar otras interpretaciones? Dicho de otro modo, ¿hay razones justificadas para tanto malestar o, por el contrario, las posiciones posmodernas son consecuencia lógica y coherente de muchas de las ideas que dicen sostener los historiadores académicos?

II.1 *El paisaje posmoderno*

Al igual que en la obra de Rosenstone, una parte muy importante de las monografías posmodernas hacen uso de la reflexividad, de distintos tiempos verbales y de apelaciones al lector y a los protagonistas de la historia. Pero, sobre todas las cosas, hay tres características en esta historiografía que conforman un nuevo paisaje, interpretado por el gremio en clave apocalíptica, a saber: la notable productividad junto con los cambios en la identidad disciplinar de los promotores de la nueva historiografía (los practicantes); en segundo lugar, el uso de una gran variedad de registros

que impiden la creación de un canon; y, finalmente, la utilización de recursos literarios como elementos definitorios de esas nuevas prácticas. Veamos cada una de estas características:

Prácticas y practicantes. Una de las cualidades más notables de la nueva ola historiográfica es su apuesta por los estudios de caso, por las monografías históricas. A pesar de lo que pueda pensarse, dada la naturaleza teórica de sus propuestas, la historiografía posmoderna ha hecho una firme apuesta por la creación de trabajos empíricos. Autores como Simon Schama, James Goodman, Greg Dening, Greil Marcus, Richard y Sally Price o el propio Robert A. Rosenstone —por poner sólo algunos ejemplos— siguen «contando historias», se definen como contadores de historias *(story tellers)* y han acentuado la dimensión práctica y performativa de su trabajo. Por justificar de manera muy rápida lo que acabo de decir: Simon Schama en su libro *Dead Certainties* dedica 8 páginas a pronunciarse sobre su posición como historiador, de un total de 333 (8/333); James Goodman, en *Stories of Scottsboro,* utiliza 3 páginas de 465 (3/465); la proporción que emplea Greg Dening, en *Mr. Bligh's Bad Language,* es de 13 de un total de 445 (13/445); por su parte, Richard Price, en *Alabi's World,* ocupa 10 de 444 (10/444); Greil Marcus, en su polémico trabajo *Lipstick Traces. A Secret History of the Twentieth Century,* dedica 24 de 496 (24/496) y, por último, R. Rosenstone en *Mirror in the Shrine* 6 de 315 (6/315). Además de esta apuesta por la práctica, otra de las características de la «nueva» historiografía viene dada por *la identidad de sus promotores*. Tradicionalmente, al menos desde la profesionalización de la disciplina, los historiadores realizaban trabajos empíricos y los filósofos de la historia especulaban sobre asuntos relacionados con la ontología, la epistemología o la metodología de la historia. Bien es cierto que esta peculiar división de tareas se fue haciendo cada vez menos precisa en el siglo XX y la historia social, por ejemplo, ha contribuido mucho a fomentar las reflexiones teóricas dentro de la disciplina. Los préstamos conceptuales y metodológicos de la sociología y de la economía influyeron mucho en estas reflexiones. No obstante, la historiografía posmoderna ha borrado aún más esos límites y son los propios historiadores, no los filósofos, comprometidos con casos concretos de estudio los que, además, protagonizan

la reflexión teórica, los que cuestionan las deficiencias de la historiografía moderna e intentan adecuar contenidos y forma.

Variedad de relatos, ausencia de canon. La reflexividad, la incorporación de tiempos diferentes y la apelación a los lectores y protagonistas son signos distintivos del trabajo biográfico de Rosenstone y lo son también de muchas representaciones históricas posmodernas. A esto podríamos añadir otros recursos como la coralidad o polifonía, el empleo de distintas —y a veces contradictorias— voces que interpretan un hecho; el uso y la reproducción de materiales de archivo en una suerte de *joint venture* interpretativa con el lector; estrategias literarias que desafían la idea de tiempo secuencial; metáforas auditivas en lugar de visuales[30], etc. Pero este listado de posibilidades no excluye el uso de recursos más convencionales, como por ejemplo la tercera persona[31] en las narraciones o las habituales cronologías como elemento organizador del relato. Lo interesante del empleo de estos recursos, por novedoso y desestabilizador, es que no constituyen un paradigma, un canon, «la forma correcta» de hacer las cosas, sino tan sólo un menú de posibilidades cuyo uso dependerá de la posición y de las elecciones del historiador. Como señalan Rosenstone y Munslow, «Los experimentos históricos deben cambiar en cada acto imaginativo del historiador»[32]. La representación histórica posmoderna no es un mero acto de re-producción, sino también uno de creación (como cualquier narración tradicional y/o académica) y, por ello, en cada acto imaginativo el historiador descubrirá nuevas posibilidades para dar forma al material con el que está trabajando. Tal vez lo arriesgado de esta práctica es que es una apuesta en el aire, nunca se sabe si esas posibilidades funcionarán o no hasta que el trabajo ha sido

---

[30] Estos dos últimos recursos son empleados por Greil Marcus en *Lipstick Traces* donde la fragmentación formal de la obra intenta reproducir el carácter fragmentado de la música de los Sex Pistols. Véase Greil Marcus, *Lipstick Traces…, op. cit.,* Cambridge, Harvard University Press, 1989. Sobre las implicaciones que supone utilizar metáforas de distinto orden y su relación con la reproducción y con la creación, Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra,* México, FCE, 1997.

[31] Véanse las razones que expone James Goodman para su empleo en *Stories of Scottsboro. The Rape Case that Shocked 1930's America and Revived the Struggle for Equality,* Nueva York, Pantheon Books, 1994, p. XIII.

[32] R. Rosenstone y A. Munslow, «Self-reflexive», *Experiments…, op. cit.,* p. 13.

completado o, parafraseando a Lyotard, «el artista y el escritor trabajan sin reglas con el fin de formular las reglas sobre lo que habrá sido hecho»[33].

Recursos literarios. La «nueva» historiografía se muestra preocupada por *los contenidos de la forma* de los relatos históricos. La variedad de recursos literarios que emplea en sus representaciones nos habla de una notable autoconciencia sobre la importancia de las estrategias retóricas y sobre el componente estético de toda empresa historiográfica. Parece bastante claro que su preocupación no está centrada en mejorar las técnicas de análisis, en afinar el bagaje conceptual o en imaginar sofisticadas metodologías con las que indagar en el pasado, como fue el cometido de la historia social. Escéptica e incrédula ante la idea de verdad como adecuación o imagen de lo acontecido, la historiografía posmoderna no ha intentado manejar nuevas teorías del conocimiento o pulir y mejorar sus instrumentos de análisis. No hay, prácticamente, avances en ese sentido. Antes bien, recelosa de las pretensiones realistas de la historiografía moderna, la «nueva» historiografía ha querido mostrar la imposibilidad de acceso al pasado en sus formas de representación y es particularmente escrupulosa en los intentos de representar esta imposibilidad. Y esta preocupación está signada por cometidos políticos, por la convicción de que el poder opera a través de discursos *realistas* como el historiográfico, determinando qué es real y qué no, construyendo imaginarios sociales. Como señala Rosenstone al referirse a *Mirror in the Shrine,* «[…] son parte [se refiere a los recursos retóricos empleados] de cierta honestidad textual, una forma de mostrar que tras el suave flujo de la narrativa histórica está una persona que ha hecho numerosas elecciones —estéticas, políticas y morales— con el propósito de crear este trabajo de representación histórica»[34]. Para ello, para cumplir y satisfacer esta demanda estética, la historiografía posmoderna se ha acercado a la literatura con la que cree compartir una parte importante de su trabajo y ha utilizado y experimentado con buena parte de sus recursos retóricos.

---

[33] Citado en Rosenston y Munslow, p. 5.

[34] Robert A. Rosenstone, «Introduction: practice and theory», en R. A Rosenstone y A. Munslow, *Experiments…, op. cit.,* p. 4.

II.2 *La interpretación académica del paisaje posmoderno*

Los textos de la historiografía posmoderna han dibujado un paisaje —compuesto por los rasgos señalados más arriba— que ha sido interpretado de forma catastrofista —«la historia una especie en extinción»[35]— por la historiografía académica. ¿Por qué? ¿Qué poderosas razones han influido en la irritación mostrada por la historiografía académica ante las «nuevas» maneras de entender el trabajo historiográfico? La apuesta por las *prácticas,* por los estudios de caso y la identidad disciplinar de los «nuevos» historiadores han mermado *la capacidad crítica de la historiografía académica* acostumbrada a desestimar, cuando no despreciar, cualquier crítica teórica proveniente de los filósofos como escasamente relevante para una disciplina que se precia de generar conocimiento concreto. Por tanto, la aparición de monografías «experimentales» sobre sucesos o fenómenos históricos ha generado un doble movimiento de descrédito. Por una parte, la historiografía académica ya no puede escudarse en la premisa de que el trabajo del historiador ha de ser productivo —generar relatos— más que especulativo —dedicarse a pensar en cómo deberían ser esos relatos—. En la medida en que la historiografía posmoderna ha revalorizado la premisa productiva, ha conseguido rebajar la capacidad crítica de la historiografía académica. Por otro, la proliferación de monografías o de estudios de caso ha desvelado *la falacia formal de la historiografía académica* según la cual se afirma teóricamente una cosa —el pasado no es accesible más que por las trazas que ha dejado— y se hace otra —se escriben relatos históricos como si ese acceso fuese directo y esos relatos fueran una reproducción acabada de la realidad pasada o pudieran contener las características esenciales de ese pasado—. La coherencia de la nueva historiografía —si la realidad no es accesible debemos intentar dar cuenta de esa imposibilidad, total o parcial, en los intentos de repre-

[35] Así es como Lawrence Stone calificaba en 1991 la situación de la disciplina después de las amenazas posmodernas provenientes de la lingüística, la antropología y el nuevo historicismo. L. Stone, «History and Postmodernism», en Keith Jenkins (ed.), *The Postmodern…, op. cit.,* p. 243. Esta primera acometida dio lugar a un interesante debate al que se sumaron Patrick Joyce, Catriona Kelly y Gabrielle Spiegel. Véanse las referencias en nota 19.

sentación— deja en un lugar poco seguro a la historiografía académica que debe hacerse cargo de la inadecuación entre las ideas que dice mantener y sus propias prácticas. Por si fuera poco, este envite lo han protagonizado historiadores profesionales —ni filósofos especulativos y pantextualistas, ni amenazadores críticos literarios, ni antropólogos simbolistas—, generando la sensación de que el «enemigo» se ha infiltrado en las propias filas, *bárbaros intelectuales llamando a las puertas de la historia,* en palabras de Richard Evans[36].

Si la apuesta por los estudios de caso ha generado malestar, la *variedad* de formatos de los relatos históricos ha provocado desconcierto. Bien que las formas tradicionales —fundadas en la novela realista del siglo XIX— se hayan quedado obsoletas, bien que las nuevas sensibilidades y subjetividades reclamen otras maneras de narrar y experimentar, pero, entonces, ¿cuál es el nuevo canon? ¿Cuáles han de ser las nuevas características de la historiografía posmoderna? se podrían preguntar los historiadores académicos. Tanto la historiografía liberal como la militante podrían llegar a aceptar las insuficiencias de sus propios modelos pero a cambio de que la historiografía posmoderna imponga un nuevo canon, una nueva manera de hacer las cosas. A pesar de sus profundas diferencias, la historia con minúsculas y la historia con mayúsculas comparten ese mismo universo de valores: una realidad, una verdad. Es precisamente contra esa idea contra la que intenta arremeter la historiografía posmoderna al negarse a establecer un canon o al sugerir que cado acto de imaginación histórica es un acontecimiento y requiere de sus propias prácticas.

Ahora bien, la variedad no canónica de formatos de los relatos históricos desafía la creencia en un pasado estable y esencial, en un pasado con significado propio, ordenado y con sentido. Esta desestabilización del pasado ha generado, entre los historiadores académicos, un *vértigo ontológico:* si no hay un pasado estable no hay una verdad que buscar y si no hay una verdad alcanzable, entonces —esto es lo que produce vértigo— todas las representaciones de ese pasado son igualmente válidas, lo que supone en última instancia que la representación que hace el historiador no es, necesariamente, mejor —más verdadera—, que la que puede hacer cualquier otro sujeto, afectando a su posición social y al estatuto de la

[36] Richard J. Evans, *In Defence of History,* Londres, Granta, 1997, p. 8.

disciplina que le otorga esa posición. Pero además, si no hay una verdad que buscar y alcanzar, entonces las decisiones que toma el historiador en la construcción de sus relatos, esos ejercicios necesarios de inclusión y exclusión, de asociaciones privilegiadas y silencios deliberados no son producto de ese pasado estable que se manifiesta, sino la consecuencia de su posición y de su elección. El historiador posmoderno no puede ampararse en «mi relato reproduce fielmente los hechos del pasado» o «este relato es el resultado de un análisis científico, *ergo* verdadero, de ciertos fenómenos del pasado», sino que tiene que aceptar que la desestabilización de la idea de verdad —entendida como esa reproducción mimética de lo acontecido— supone un desplazamiento del fiel de la balanza hacia la idea de responsabilidad. El historiador posmoderno no es el avezado intérprete del pasado aunque pueda ser un intérprete bien informado, apoyado por una disciplina que lleva más de un siglo puliendo sus técnicas para llegar a la escurridiza verdad, sino un creador responsable de su palabra en un contexto de indecidibilidad[37]. Porque no se trata de una decisión —la de incluir ciertos hechos y excluir otros, toda vez que la inclusión de todos los hechos llevaría a la sinrazón y a la locura, como nos cuenta Borges que les pasó a los cartógrafos de su mítico imperio[38]— que se pueda tomar sabiendo cuáles son y serán las consecuencias o los efectos de ese discurso. Por ello, es una decisión —si no sería una consecuencia—, porque no se pueden controlar sus efectos y por eso esa decisión exige de un tipo de responsabilidad —decir sí, decir no, hacerse cargo de lo que vendrá y que no se puede prever— no acotada, de una responsabilidad presente y futura. Este giro de la verdad a la responsabilidad, del lenguaje de la ciencia a la palabra del historiador ha provocado un malestar difuso, un *vértigo ético,* difícil de localizar pero que, creo, opera en las reacciones ante la nueva historiografía.

Por último, aunque no menos importante, la preocupación de la historiografía posmoderna por la retórica y la dimensión estética de toda empresa historiográfica va acompañada de constantes alu-

---

[37] Momento aporético de incertidumbre por el que deben pasar todas las decisiones para serlo, como señaló Derrida y recoge Jenkins. Keith Jenkins, «Introduction» y «On Jacques Derrida», *Why History? Ethics and Postmodernity,* Londres, Routledge, 1999, pp. 13-19 y 37-55.

[38] Jorge Luis Borges, «Del rigor de la ciencia», *El Hacedor,* Madrid, Alianza, 2003.

siones e incorporaciones de *recursos literarios,* de estrategias empleadas por la narrativa de ficción. Para una disciplina que se precia de construir conocimiento científico y verdadero, la sola posibilidad de utilizar o compartir espacio con la narrativa de ficción le produce rechazo y malestar. Entre otras razones porque la construcción de la historia como disciplina se hizo mediante la creación de una metodología de investigación y del desarrollo de formas retóricas diferenciadas de las de la ficción histórica. Pero, además, se ha querido ver en este giro estético —esta preocupación por la «forma»— una manifestación de la naturaleza narcisista de las sociedades desarrolladas que atenta contra la capacidad transformadora del conocimiento histórico sin advertir que, tal vez, la historiografía posmoderna no haya abandonado la idea de transformación social, sino que ha cambiado su concepción de los mecanismos que facilitan o favorecen esos cambios.

En suma, el encono y la irritación que ha mostrado la historiografía tradicional ante el advenimiento de la historiografía posmoderna no parece provocado por insalvables diferencias ontológicas, epistemológicas y metodológicas, sino por cierta desestabilización en la identidad de la disciplina. Después de todo, hay que recordar, como señala Hayden White, que

> cada disciplina, […], está, como Nietzsche vio con claridad, constituida por lo que *prohíbe* hacer a sus miembros. Cada disciplina está hecha del conjunto de restricciones impuestas al pensamiento y a la imaginación, y ninguna está más plagada de tabús que la historiografía profesional —tanto, que el así llamado método histórico consiste en poco más que el mandato de «alcanzar la historia correcta» (sin ninguna noción sobre la relación entre «historia» y «hecho» y evitando tanto la conceptualización como el exceso de imaginación (léase «entusiasmo») a cualquier precio[39].

La historiografía se construyó como disciplina gracias a una metodología distintiva —fundada en el trabajo de archivo y en la búsqueda, selección e interpretación de fuentes primarias— y a una forma de escribir particular que le permitió diferenciar su trabajo de la ficción histórica y de otras representaciones del pasado llevadas

---

[39] Hayden White, «The Fictions of Factual Representation», en Donald Preziosi y Claire Farago (eds.), *Grasping the World. The Idea of the Museum,* Aldershot, Ashgate Publishing Limited, 2004, p. 27.

a cabo por historiadores no académicos[40]. Así pues, lo que resulta tan irritante de la nueva historiografía no son sus ideas sino sus prácticas —que pretenden borrar los límites disciplinares y acercarlos a esos otros campos, la literatura o la filosofía, de los que han tenido que diferenciarse para poder tener entidad— y sus practicantes —que ya no son *otros* sino una parte importante de la comunidad—, porque en ambos casos se atenta contra esa identidad disciplinar, rígida y tradicionalmente considerada. Pero ¿no es la historia como disciplina también un producto cultural condicionado por el contexto histórico y sujeto, como cualquier otro producto humano, al cambio y la transformación? ¿Considerar que el fin —o el cuestionamiento de la hegemonía— de una forma concreta de entender el cometido del historiador es el final de la historia como conocimiento no es convertir el trabajo historiográfico en algo natural y ahistórico?

III. CODA: DE RITUALES, SUBJETIVIDADES Y EMANCIPACIONES

> Today we are still deeply concerned with the questions of what and how we can learn from other traditions. History, itself, can be seen as one of those traditions.
>
> Robert A. ROSENSTONE

> Real mysteries cannot be solved but they can be turned into better mysteries.
>
> Greil MARCUS

Hace unos días veía con interés, a través de la pantalla de mi ordenador, el acto de investidura de doctores honoris causa por la universidad a la que pertenezco, de dos eminentes científicos sociales extranjeros y me preguntaba cómo estarían experimentando los detalles del ritual académico «desde dentro». Desde mi posición de observadora todo parecía cómicamente anacrónico: los pajes con sus recargados sombreros de plumas, los trajes y birretes de los doctores, los imperativos del rector para que los presentes cubrieran sus cabezas o la severa entrada en el recinto de los candidatos acom-

[40] Oliver J. Daddow, «No Philosophy Please, We're Historians», *Rethinking History,* vol. 9, núm. 1, (marzo 2005), pp. 105-109.

pañados por sus padrinos. Todo en esta puesta en escena evocaba otro tiempo y otro lugar, un orden y significado ajenos que se hunden en la noche de los tiempos. Pensé de cuántas otras maneras —más acordes con nuestra sensibilidad y subjetividad contemporáneas— se podría haber llevado a cabo ese reconocimiento académico y en seguida me di cuenta de que no era ése el objetivo de la ceremonia. Porque lo que estaba en juego en el ritual —lo que repetidamente se pone en acto en un ritual— no era sólo el reconocimiento del trabajo intelectual de dos científicos sociales, sino la reafirmación de la comunidad académica. El carácter anacrónico del acto servía así para legitimar una institución que presume de conservar antiguas tradiciones, que es depositaria de ciertos saberes vedados para los no iniciados. Porque, además, esas tradiciones —extrañas y misteriosas en nuestros días— marcan el límite entre los que forman parte de la comunidad y los que están fuera de ella.

Con la representación historiográfica pasa algo parecido. El desajuste entre la teoría y la práctica historiográficas, entre lo que los historiadores dicen pensar, las ideas que sostienen y las formas de representar esos contenidos no es producto del descuido, ni siquiera de la ignorancia o del desconocimiento. Más bien es el peso de la costumbre —que se alimenta a través de todo un sistema de incentivos y reconvenciones— y la reacción defensiva ante los vértigos que implica todo cambio, lo que ha bloqueado cualquier alternativa. También, en este caso, lo que creen sus protagonistas que está en juego es la identidad disciplinaria, la posibilidad de una comunidad académica. El relato histórico habla tanto del pasado como de las necesidades, miedos y esperanzas de sus autores en el presente. Dicho esto, todo parecería indicar que la supervivencia de la comunidad amenazada, de la disciplina, exige necesariamente el sacrificio de la novedad y la diferencia. Pero ¿esto es así? ¿Qué pasaría si esta comunidad dejara de preocuparse tanto por su presente y su futuro y se interesara más por las aportaciones, presentes y futuras, del conocimiento histórico? ¿Qué tipo de comunidad académica tendríamos si en lugar de obsesionarse por su estabilidad se concentrara más en adaptarse a las necesidades y demandas del mundo en el que nos ha tocado vivir? ¿Acaso no estaríamos ante otro tipo de comunidad, no «un lugar al que se pertenece sino un espacio al que se ingresa para construirlo?»[41].

---

[41] Diego Tatián citado por Ignacio Lewkowicz, en *Pensar el Estado. La subjetividad en la era de la fluidez,* Buenos Aires, Paidós, 2004, p. 16.

Probablemente, con una comunidad académica orientada hacia el futuro más que reconcentrada en el pasado la propuesta estética posmoderna[42], la preocupación no siempre comprendida, por la retórica y por el contenido de la forma se deje de ver como un pasatiempo diletante de historiadores ociosos. Porque tal vez los tiempos están cambiando (también para la historia), y ya no se trate sólo de promocionar y acumular nuevo conocimiento (histórico), sino de reestructurar *nuestra* experiencia[43].

[42] Recordar que lo estético no es sólo el gusto por lo bello sino una teoría de la percepción. Véase *Diccionario de la RAE,* en www.rae.es.

[43] Stephen Tyler, «Postmodern Ethnography…», art. cit., p. 135. O, como diría Greg Dening, «si mi historia, como relato y reflexión, perturba el letargo moral de mis contemporáneos y hace que cambien en su presente algunas de las consecuencias del pasado, me doy por satisfecho. Yo no he silenciado ninguna voz al incorporar la mía», en «Writing, rewriting the beach. An essay», en Robert A. Rosenstone y Alun Munslow (eds.), *Experiments…, op. cit.,* p. 37.

8. LA MEMORIA DEL HISTORIADOR Y LOS OLVIDOS DE LA HISTORIA

JESÚS IZQUIERDO MARTÍN*

I. INTRODUCCIÓN

> En tiempos venideros, variados los nombres de las cosas, esquilmados muchos conceptos, los españoles comprenderán mal por qué los españoles se han combatido entre sí más de dos años.
>
> Manuel AZAÑA, 1939[1]

Primavera de 1939, Manuel Azaña, presidente de la Segunda República, interpelaba en estos términos a los futuros españoles. Se trata de un enunciado extraído del «Preliminar» a *La velada en Benicarló,* obra escrita dos años antes en pleno fragor de la guerra que asolaba España desde 1936. El libro es conocido por los estudiosos del pasado reciente español, especialmente como materia prima de análisis político o literario. Sin embargo, poca es la atención prestada a este enunciado como punto de partida para la reflexión historiográfica. El texto nos apela desde un pasado próximo y simultáneamente nos marca la potencial lejanía entre quienes habitaron la España de los años treinta y los españoles contemporáneos. Nos enfrenta a la idea de que no es la sucesión biológica la que marca distancias generacionales, sino los cambios semánticos y onomásticos de las palabras con

---

* Profesor de la Universidad de Murcia.

[1] Manuel Azaña, *La velada en Benicarló. Diálogo de la guerra de España,* Valencia, Castalia, 1974, pp. 55-56. Agradezco a Enrique de Rivas la información sobre esta reflexión de Azaña. También quiero expresar mi agradecimiento por sus comentarios a Saúl Martínez, Javier Castro, Darina Martykánová, Pablo Sánchez León y Patricia Arroyo.

las que damos sentido al mundo. Si el malentendido pone en evidencia el anacronismo entre el ayer y el hoy, el afán por comprender tal malentendido nos aboca a un constante dialogar. El subtítulo de la obra, *Diálogo de la guerra de España,* y su composición misma parecen reafirmar la pretensión del autor de recordarnos esta dimensión dialógica, esta imperiosa necesidad de darnos explicaciones los unos a los otros para tratar de entendernos.

Según esta interpretación, el texto de Azaña es un recordatorio de la dimensión anacrónica del saber histórico por cuanto nos sugiere que el pasado siempre se enuncia desde el tiempo presente y sus palabras. También puede considerarse una evocación de la condición lingüística de lo humano, ya que insinúa que nos pensamos y actuamos a través de determinados conceptos o enunciados. Puede asimismo interpretarse como un recuerdo de nuestra temporalidad, pues perfila la idea de que los cambios semánticos nos convierten en seres «imperfectos que nunca se completan». En suma, el enunciado de Azaña es susceptible de ser calificado como un recordatorio de que el conocimiento histórico es también un hecho histórico: el enigma de aquellas palabras «esquilmadas» despierta el deseo de comprender a los habitantes del pasado; sin embargo, nuestra existencia imperfecta nos hace entenderlos de manera siempre abierta, dando sentidos distintos a sus hechos y palabras en un diálogo sin fin entre el ayer y el hoy[2].

No está claro, sin embargo, que textos como el de Azaña vayan a provocar la reflexión entre los historiadores españoles sobre la disciplina, sus prácticas y sus fundamentos. A algunos les hará reaccionar con escepticismo, como si el texto viniera a decir que, más allá de la extrañeza ante el pasado, no hay nada que conocer. A otros les reafirmará en el viejo dogmatismo de la historia científica que aspira a *trascender* el anacronismo entre el pasado y el presente y a *reconstruir* desde «ninguna parte» el sentido de las palabras y los actos de los antepasados. A tenor de la oleada neopositivista que se está experimentando entre los historiadores como reacción a la crítica contra la modernidad, no parece aventurado afirmar que la re-

[2] Quizás hayan sido Nietzsche y Proust quienes mejor hayan descrito la inconsistencia de la identidad de los hombres. Véase Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva. Sobre la utilidad y los inconvenientes de la historia para la vida,* Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006; y Marcel Proust, *En busca del tiempo perdido,* Madrid, Alianza, 2006, 7 vols.

acción dominante al texto de Azaña consistiría en un llamamiento al cierre de filas en torno al ideal de que es posible comprender el pasado desde su propia lógica.

Ante este retorno al mito ilustrado del Hombre que se recuerda a sí mismo como sujeto desubicado, cabe también la posibilidad de recuperar una vieja tradición filosófica —la hermenéutica— que, pese a estar en vigor entre los historiadores desde finales del siglo XIX, se ha mantenido casi sin transitar en España. Si se opta por esta tradición, habría entonces que hacerse cargo de la historicidad de nuestro conocimiento del pasado, aceptar que el anacronismo planteado por Azaña se sortea *construyendo* puentes desde el presente, si bien con materias primas heredadas. En suma, quien se acoja a tal tradición, habrá de asumir que se inventa a los antepasados, si bien desde una específica tradición histórico-semántica. Se acomodará así a la temporalidad del saber, salvando la lejana proximidad que plantea Azaña. Ahora bien, asumir que comenzamos a comprender el pasado desde nuestros prejuicios, esto es, desde el círculo hermenéutico que habitamos, ¿en qué medida transgrede los fundamentos de la epistemología occidental que gobiernan hoy en día el quehacer del historiador profesional? Afirmar que la interpretación del pasado se efectúa desde el precomprender, ¿no supone una claudicación ante la *doxa,* la opinión acerca del pasado, frente a la *episteme,* la ciencia que se supone desprejuiciada?

Para muchos historiadores trascendentes, los riesgos de caminar por esta vereda hermenéutica y tropezar con el recuerdo de la temporalidad de su ser y quehacer son tan elevados que han optado por encastillarse tras los muros de universidades, academias e institutos. Desde esta posición, amplias mayorías se están reafirmando en la vieja equiparación ilustrada entre racionalidad y disciplina histórica, negándose a dialogar con modalidades no académicas de relato histórico, como las de la memoria, por considerarlas productos de la imaginación y la irracionalidad cuya deriva irremediablemente conduce al relativismo, al escepticismo o, cuando no, al nihilismo[3]. Muchos sienten que la memoria, frente a la historia, es una amena-

[3] Sobre la fractura de la filiación griega entre historia y memoria a partir de la Ilustración, véase María Inés Mudrovcic, «Voltaire y la *Enciclopedia:* la génesis del nuevo campo epistémico de la historia», en M. I. Mudrovcic, *Historia, narración y memoria. Debates actuales en filosofía de la historia,* Madrid, Akal, 2005, pp. 19-30.

za, ya no sólo porque pueda sacar del olvido tradiciones filosóficas e historiográficas que cuestionan su trascendencia científica, sino también porque palabras como las de Azaña están interpelando a sus conciudadanos para que «recuperen» por su cuenta el pasado. Y en este escenario de terror a cierta memoria y, sin embargo, de recuerdo irrefrenable de la superioridad epistemológica de su disciplina, ¿no se le está olvidando al historiador trascendente reflexionar sobre los fines públicos de una actividad que bien podría tener algo que decir y hacer, por ejemplo, sobre el trauma que todavía padecen numerosos ciudadanos y que procede de la guerra que en 1937 inspiró a víctimas como Azaña la escritura de *La velada en Benicarló?* En este entorno de escrutinio creciente por parte de individuos y grupos que demandan relacionarse de manera más autónoma con su ayer para apoderarse de aquella pesadilla, ¿es legítimo que el historiador se aísle en el ideal científico de conocer por conocer? ¿No debería estar entre sus responsabilidades recordar la temporalidad de nuestras sociedades para evitar las naturalizaciones del pasado y del presente que impiden a éstas imaginar otros mundos posibles? Y, por último, ¿es posible emprender una actividad semejante de desnaturalización sin historizar al mismo tiempo el propio conocimiento histórico, abandonando los fundamentos metafísicos del ser y del saber del historiador que se considera trascendente?

II. EL HISTORIADOR TRASCENDENTE O EL OLVIDO DE LA HISTORICIDAD

> El verdadero rostro de la historia se aleja al galope.
> Sólo retenemos el pasado como una imagen que,
> en el instante mismo en que se deja reconocer,
> arroja una luz que jamás volverá a verse.
>
> Walter BENJAMIN, 1940[4]

A tenor del *revival* positivista que la historiografía está experimentando, es plausible afirmar que entre la mayoría de los historiadores

[4] La cita procede de la obra *Sobre el concepto de historia*. He utilizado la versión comentada de Michael Löwy, *Walter Benjamin. Aviso de incendio,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2005, p. 71.

ha pasado inadvertida la orientación antimetafísica experimentada por la filosofía a ambos lados del Atlántico desde la segunda mitad del siglo XIX[5]. Débiles son los ecos recibidos de la eclosión poskantiana que haría virar la filosofía estadounidense hacia la historicidad —a partir de James y Dewey hasta llegar a Davison, Brandom, Rorty y Putnam—, al tiempo que el pensamiento filosófico del viejo continente abría paso a una radical contestación antiesencialista, iniciada en Nietzsche, Heidegger o Wittgenstein para terminar en Habermas, Gadamer o Vattimo. La disciplina histórica, poco dada a reflexionar sobre cuestiones que, como es el caso de la noción de temporalidad, le afectan de manera tan directa, sigue viviendo en un mundo casi prekantiano, al margen de estas dos corrientes historicistas, la posnietzscheana y la pragmática. Es más, es posible argumentar que, mientras la filosofía ha devenido una historia de la filosofía y sus preguntas, la historia ha terminado por adoptar una praxis irreflexiva que actualiza una y otra vez la vieja metafísica.

Donde esta praxis resulta más evidente es en la defensa a ultranza que el historiador trascendente hace de la epistemología. Se trata de un vigoroso llamamiento al método como artefacto que permitiría preservar el conocimiento histórico del devenir. Y es que muchos historiadores, aun conscientes del derrumbe de las escatologías de la modernidad, consideran que es posible escapar del transcurrir contingente de los acontecimientos y las formas culturales, aferrándose a un radical metodologismo. Arropados bajo el método con el que los físicos se creyeron dioses seculares capacitados para trascender al mismísimo Chronos, apuntalan una *episteme* percibida como ahistórica por quienes la practican, en la creencia de que así quedan al margen de la maleabilidad que sólo corrompería los saberes tradicionales, esas formas de conocimiento consideradas perecederas por ser opinión y política.

Ante la idea de que el conocimiento del pasado pudiera ser un hecho también histórico y, por tanto, susceptible de verse afectado por el tiempo, el historiador trascendente ha reaccionado reafirmando una tradición epistemológica, según la cual los humanos podemos escapar de nuestras comunidades específicas y, desde ese lugar privilegiado, comprender definitivamente el pasado. Habrá

[5] A este respecto, véase la síntesis de Dardo Scavino, *La filosofía actual. Pensar sin certezas,* Buenos Aires, Paidós, 2007.

quien argumente que, a día de hoy, son pocos los historiadores que siguen asumiendo la certeza de que es posible visitar el pasado desde ningún lugar. Sin embargo, la obsesión metodológica y la práctica diaria del historiador trascendente revelan la persistencia de un ideal de conocimiento basado en un método con el que alcanzar finalmente la Verdad por adecuación al significado que supuestamente *tiene* la realidad pretérita[6]. Si el historiador trascendente adopta los métodos de las ciencias sociales —y éstas a su vez han tomado los suyos de las ciencias naturales— es porque también él siente la necesidad de ponerse en contacto directo con la verdadera naturaleza de las cosas, renunciando a la condición histórica de la comunidad social y profesional de la que forma parte.

En términos generales, la disciplina histórica sigue pues aferrada a la idea platónica de Verdad, como si ésta fuera una suerte de agencia no humana que nos permitiera discernir entre relatos históricos concurrentes. Y sobre esta idea de verdad erige su concepción del lenguaje que emplea para hablar del pasado. El historiador trascendente considera que el lenguaje es un mero instrumento enunciador del sentido que inherentemente posee el ayer, su referente. Siente la obligación de eludir toda metáfora o poesía por cuanto éstas a sus ojos ocultan, bajo el velo de la apariencia prejuiciosa, la verdadera esencia del pretérito. No es de extrañar que le seduzca de forma inevitable el lenguaje de otras ciencias. De las ciencias sociales toma todo un conjunto de conceptos que supone ahistóricos y, por tanto, proclives a traducir el pasado de manera literal y definitiva. Es más, hay historiadores —especialmente algunos dedicados al pasado económico— que parecen aspirar a hacerse con el lenguaje de las matemáticas, pues éste se presenta como

[6] El cuestionamiento de la verdad epistemológica comenzó con la obra de Nietzsche y continuó y continúa siendo centro de atención para sus dos «hijos», ubicados a ambos lados del Atlántico, Gadamer y Rorty. Sobre la verdad en Nietzsche, véase Gianni Vattimo, «El problema del conocimiento histórico y la formación de la idea nietzscheana de verdad», en G. Vattimo, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000,* Buenos Aires, Paidós, 2002, pp. 83-107. En cuanto a la verdad en Gadamer, véase Jean Grondin, *Introducción a Gadamer,* Barcelona, Herder, 2003. Especialmente son interesantes los comentarios de Richard Rorty en *Verdad y progreso. Escritos filosóficos 3,* Buenos Aires, Paidós, 2000, y su última reflexión en diálogo con Pascal Engel, *¿Para qué sirve la verdad?,* Buenos Aires, Paidós, 2007; así como las glosas de Jürgen Habermas a su propia obra *Verdad y justificación*. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad,* Paidós, Buenos Aires, 2006.

un lenguaje sin referente que les permitiría observar el mundo pretérito como si fueran cartógrafos.

El ideal de la trascendencia lleva consigo pues el ideal de un lenguaje neutro que cierre el paso a todo desliz poético o metafórico, distorsiones intolerables de lo que el pasado tiene que enunciarnos. Para muchos historiadores el ayer sigue hablando a través de los documentos, esos venerados registros que parecen fijar en el tiempo el testimonio de quienes experimentaron los acontecimientos pretéritos. El documento es en principio fiel reflejo de lo ausente, la fijación más confiable del verdadero sentido de las acciones de los ancestros. De manera que alcanzar el ideal de un conocimiento objetivo y definitivo no sólo implica trascenderse como observadores prejuiciados por la cultura de pertenencia; también supone conseguir documentos tales que limiten el flujo interpretativo. Para el historiador trascendente, una vez verificada la autenticidad o falsedad del documento, éste se convierte en juez último que dirime entre interpretaciones que aportan conocimiento y las que son mera opinión. Tan sólo es preciso verter el texto del documento al lenguaje de las ciencias sociales y superar así el malentendido que provoca la diferencia entre un lenguaje menos lógico, el del pasado, y el lenguaje científico, pretendidamente ahistórico. Si resta algún problema de comprensión inicial en los documentos, basta con emplear otro método, el hermenéutico, un método normativo —también importado, esta vez de la filología—, que nació igualmente de la pretensión científica de trascender la historicidad del saber o, mejor dicho, del entender.

En todo caso, la mayoría de los historiadores trascendentes sigue creyendo en su inherente capacidad para entender las palabras antiguas. Muchos piensan incluso que el conocimiento del método hermenéutico es una molestia que podrían evitarse. No sólo asumen la existencia de la verdadera naturaleza del lenguaje, ideal que durante algún tiempo abrazaron con apasionado candor los filósofos lógicos, sino que dan por supuesto que el suyo, por científico, es más susceptible de representar la verdad de las cosas pretéritas, incluso mejor que quienes habitaron el pasado. No es de extrañar, al menos a tenor de una ciencia que cree a pies juntillas en el poder de sus conceptos para describir la verdad del ayer.

En suma, quienes podrían estar cumpliendo la función pública de recordar a sus conciudadanos el carácter abierto de su existen-

cia, promoviendo la desnaturalización del pasado e incentivando proyectos para el futuro, olvidan en su práctica habitual su propia temporalidad al defender una epistemología que concibe el conocimiento histórico como una actividad ahistórica. El historiador trascendente sigue con ello representando al pie de la letra el papel de «héroe de la Ilustración», intolerante acusador de la incompletitud de quienes le precedieron y de su saber. En efecto, porque en los últimos años muchos historiadores han asumido que nuestros ancestros, lejanos y cercanos, se abandonaron a sus mitos, alejándose de la verdadera realidad de las cosas. Han denunciado como mera palabrería aquellas escatologías que hablaban de salvación en clave teológica, de progreso capitalista o de emancipación obrera, y que dieron sentido a las vidas de nuestros ancestros[7]. Ahora bien, esa pretensión de colocarse, respecto del pasado, en el papel de un Dios del Presente, de un «Ente heideggeriano» que puede contemplar el mundo desde la nada y describirlo con la verdadera palabra, ¿no es acaso un mito más, el del Hombre moderno, que se considera encarnación de la verdadera naturaleza de la humanidad?[8]

La denuncia del pasado habitado por la apariencia y la defensa a ultranza de un presente capacitado para descubrir esencias, ¿no será quizás una manifestación del pesar que surge ante la propia finitud de una comunidad profesional, y de la amargura de asumir que las maneras de conocer establecidas en ésta son tan provincianas y temporales como lo fueron las de los sujetos que el historiador convierte en objetos de indagación? ¿No es acaso el miedo a la propia contingencia como comunidad de historiadores lo que opera detrás de esta pretensión de poseer una razón históricamente desubicada y desprejuiciada? ¿A qué obedece si no esa necesidad de pensarse como héroes transculturales de la representación del pasado? ¿Es que el historiador trascendente no es también una invención, sólo que una hecha con otras palabras, las de la modernidad, que no dejan de ser tan históricas y fugaces como las que emplearon quienes aparecen

---

[7] Sobre el abandono de los grandes relatos, véase J. F. Lyotard, *La condición postmoderna,* Madrid, Cátedra, 1986, y J. Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad,* Madrid, Taurus, 1989. Una síntesis que relaciona este asunto con Nietzsche es la de Gianni Vattimo, «Posmodernidad y fin de la historia», *Ética de la interpretación,* Buenos Aires, Paidós, 1991, pp. 15-35.

[8] Sobre el Ente y su diferencia respecto al ser, Martin Heidegger, *El ser y el tiempo,* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2006.

como protagonistas de sus libros? Ahora bien, si los referentes fundamentales en los que basa el historiador trascendente su identidad —verdad, objetividad, etc.— son sólo descripciones realizadas con el lenguaje perecedero de la modernidad, entonces su trascendencia es paradójicamente tan fugaz como las palabras con las que aquellas descripciones fueron hechas[9]. El recuerdo de la finitud existencial corre parejo, por tanto, a la evocación del lenguaje.

III. EL RECUERDO DEL LENGUAJE O EL HISTORIADOR HUMANIZADO

> Los prejuicios del individuo son la realidad histórica de su ser en una medida mucho mayor que sus juicios.
>
> Hans-Georg GADAMER, 1960[10]

Recordar nuestra condición de sujetos proteicos y locales es lo mismo que recuperar para la memoria el lenguaje, la gran víctima del olvido de la tradición epistemológica occidental que afecta a numerosos historiadores. Ahora bien, si en las últimas tres décadas los filósofos han asumido el giro lingüístico y el pensamiento posmetafísico, los historiadores en esto también se han mantenido mayoritariamente al margen[11]. Y, paradójicamente, se supone que deberían haber tenido más sensibilidad para la recepción de este «pensamiento débil», dado un objeto de estudio como el suyo, en principio centrado en indagar sobre la maleabilidad de lo humano. Contaban además con toda una línea de reflexión que procedía de la hermenéutica histórica; sin embargo, son muy pocos los que han atendido su reclamo sobre las condiciones históricas del saber. Es más, la mayoría de quienes han escuchado la voz hermenéutica se ha quedado con su méto-

[9] La trascendencia sería la ilusión moderna de una ciencia que nunca dejó de estar hibridada con la premodernidad. Véase Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.

[10] Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica,* 2 vols., Salamanca, Ediciones Sígueme, 1996, vol. 1, p. 166.

[11] En España son de destacar excepciones contadas como la de Miguel Ángel Cabrera, *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad,* Madrid, Cátedra, 2001.

do para el mejor interpretar, sin abundar en la hermenéutica entendida como filosofía sobre cómo interpretamos de hecho[12].

No obstante, ha sido el giro hermenéutico realizado por las distintas tradiciones filosóficas posmetafísicas a ambos lados del Atlántico el que ha vuelto a dar visibilidad al lenguaje y, consiguientemente, a nuestra finitud. En su descargo el historiador trascedente no puede alegar ignorancia al respecto, porque la oferta de reflexiones lleva décadas expuesta en los escaparates intelectuales. Algunos pensadores como Saussure, Derrida o Barthes le han ofrecido la alternativa de imaginar que los referentes del pasado a los que alude no tienen significado intrínseco alguno, que la significación sólo está en las palabras que emplea para describirlo. Es más, los historiadores han tenido a su disposición la vieja propuesta nietzscheana según la cual los hechos del pasado, aunque causen nuestras explicaciones, no determinan —¡palabra inescrutable esta!— las descripciones que hacemos de ellos[13].

Desde este recuerdo de nuestra condición lingüística resulta más fácil reconfortarse con la historicidad no sólo del conocimiento, sino también del mismo hecho histórico. A partir de ahí el historiador trascendente podría tratar de recuperar su humanidad, sintiéndose más confortado con la imperfección del quehacer historiográfico. Sentiría que la descripción diversa de unos mismos hechos no supone un acto de infidelidad a una agencia extrahumana que le señale qué datos se deben tener en cuenta y qué relatos describen mejor su sentido. Experimentaría la revisión del pasado como algo bueno porque permite que la historia siga viviendo. Conviviría con su propia historicidad sin sentirla como un defecto. Apreciaría el impulso reinterpretativo, no como una malformación que corregir, sino como consecuencia natural de la propensión de nuestro lenguaje a desatar malentendidos entre el pasado y los enunciados que de él hacemos en el presente. Se sentiría, en suma, aliviado con la idea de que el hecho histórico, más que un dato, es un «acontecimiento» que vive en la actualidad de su infinita reinterpretación; que es un «acontecer» por cuanto es descrito sucesivamente en tramas distintas que lo dotan de diversas valoraciones y

---

[12] Las diferencias entre la hermenéutica como método y como filosofía, en Jean Grondin, *Introducción a la hermenéutica filosófica,* Barcelona, Herder, 1999.

[13] A este respecto, véase Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral,* Madrid, Tecnos, 1998 pp. 57-66.

sentidos por quienes —historiadores o ciudadanos—, en su imperfección humana, cambian de identidad y vuelven a describir su pasado o el de los otros de manera siempre diferente.

Desde aquí, el historiador trascendente podría comenzar a recordar asimismo la condición comunitaria desde la cual desarrolla su actividad, a rememorar que los seres humanos estamos inmersos en un mar de fondo de prejucios colectivos desde el cual comenzamos a comprender. Sería posible también que evocara la idea de que no vivimos en contacto directo con una supuesta realidad, natural o social, sino en un «mundo», en un conjunto de valores, gustos, saberes y certezas que median nuestras conciencias acerca de dicha realidad. Que residimos en una comunidad lingüística que hace que las cosas del hoy y el ayer aparezcan ante nosotros porque las enunciamos, dándoles significación. Que es precisamente nuestra comunidad, occidental y moderna, en la que están inmersos los historiadores, la que ha desatado la vigorosa conciencia histórica que nos caracteriza y que nos obliga una y otra vez a hablar del pretérito. Pues en una cultura que empezó a pensarse a sí misma con las palabras de modernidad, con conceptos como revolución o progreso, el ayer se concibió como un lugar oscuro o escandaloso que había que comprender, aunque sólo fuera porque allí había habitado la irracionalidad que no podía repetirse. Para aquella cultura también era preciso entender su pasado reciente, el de la modernidad, cuyos acontecimientos supuestamente se desenvolvían de acuerdo con unas Leyes de la Historia que debían ser descubiertas mediante la observación metódica[14].

Habitamos en culturas dentro de las cuales se reconocen además los protocolos de veracidad de nuestras narraciones históricas. Porque la verdad del relato histórico, que a diferencia de la crónica contiene siempre explicaciones de los porqués y los cómo del pasado, no lo es por adecuación a unos hechos objetivos que sirvan de verificadores no lingüísticos, artefactos externos a nuestro lenguaje presente. Los hechos históricos, para ser tenidos por tales, han de aparecer tramados en relatos que los expliquen y cuyos enunciados son reconocidos como veraces cuando siguen los procedimientos de justificación asumidos por audiencias específicas en el espacio y en el tiem-

[14] Reinhart Koselleck, «Historia magistra vitae», *Futuro pasado, para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós, 1993 [1979], pp. 41-66.

po. Calificamos de verdaderos los relatos como «un cumplido que prestamos a las creencias que consideramos tan bien justificadas que, por el momento, no es necesaria justificación ulterior»[15].

Y es que vivimos en comunidades que heredamos de nuestros ancestros. Por ello, el pretérito no es sólo el objeto de nuestro querer hablar: hablamos de él desde la propia historia. La historia habita por consiguiente en nosotros; lo hace en forma de tradiciones que, aunque reinterpretadas una y otra vez, siguen escuchándose como si fueran ecos del pasado. Todo cuanto hablamos con respecto al ayer lo hacemos desde este círculo hermenéutico, desde este lugar donde somos la lengua del otro, del otro antepasado y del otro coetáneo[16]. Interpretamos el ayer desde nuestra historicidad; puesto en términos hermenéuticos, nos inventamos el pretérito desde tradiciones parcialmente clausuradas. Nos inventamos el sentido de las acciones de nuestros antepasados porque entre ellos y nosotros hay quiebras de la tradición lingüística heredada que nos impiden traducir literalmente las palabras con las que ellos dieron sentido al mundo que habitaban. Si no fuera así, no tendríamos ninguna inquietud por tratar de comprenderlos, de hacerlos protagonistas de nuestros relatos históricos. Considerado así, el malentendido de unas palabras que ya no son exactamente las nuestras es aliciente para la indagación histórica. El surgimiento de nuevas palabras o el cambio de significación de las antiguas desata nuestra inquietud por el ayer, pero también pone en evidencia nuestros límites de traducibilidad del pretérito, el cual siempre aparece interpretado con palabras del hoy. En las traducciones que hacemos de sus palabras antiguas nos vemos obligados a buscar términos comparables, a imaginar conceptos «traductores» que nos permitan darles sentido. Buscamos comparar lo que quizás es incomparable, desatando nuestra imaginación para puentear lo que semánticamente nos separa del pasado[17]. Sin embargo, construimos esos puentes con un material lingüístico que también pertenece a nuestros antepasados, por cuanto contribuyeron a conformar las palabras con las que nos-

[15] Richard Rorty, «¿Solidaridad u objetividad?», *Objetividad, relativismo y verdad, Escritos filosóficos 1,* Buenos Aires, Paidós, 1996, pp. 39-56, p. 43.

[16] Jacques Derrida, *El monolingüismo del otro,* Buenos Aires, Manantial, 1997.

[17] Paul Ricoeur, *Sobre la traducción*, Buenos Aires, Paidós, 2005; y Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.

otros los enunciamos en busca de un sentido para sus acciones. Si sus palabras nos apelan es porque hay algo que con ellos compartimos.

Inventar desde la tradición es una manera de salvar la «lejana proximidad» que nos plantea el texto de Azaña. Quizás sea la forma más auténtica de dialogar con los muertos, por cuanto sus palabras nos apelan, nos obligan a entenderlos, a escuchar sus preguntas y producir nuestras respuestas que, a su vez, serán preguntadas y nuevamente respondidas por cada uno de nosotros en un interminable diálogo. Ahora bien, plantear que nos inventamos a nuestros antepasados desde una tradición cargada de prejuicios, asumir que quizás la verdad de la historia no se encuentre, sino que se establezca como creencia buena y útil para los que tenemos que seguir habitando entre tanta contingencia, ¿en qué lugar deja las pretensiones de conocimiento objetivo y definitivo del historiador trascendente? Si argumentamos además que el método que éste suele emplear no es más que la institucionalización de una práctica que una vez desarrolló una mente original, un poeta que habló del pasado, y que ahora es repetida hasta la saciedad por sus emuladores devotos, ¿en qué situación quedan los pilares metafísicos de su epistemología? En su momento, la filosofía posmetafísica evocó viejos olvidos, como la temporalidad de todo entender, la finitud de todo método para el saber. Cabe preguntarse si este llamamiento al recuerdo de nuestra contingente humanidad ha llegado a oídos de quienes siguen ambicionando la trascendencia.

IV. EL TERROR A LA MEMORIA O EL HISTORIADOR TRASCENDENTE ANTE EL TESTIMONIO

> Cuando las personalidades son extinguidas... cuando son llevadas a la eterna negación del sujeto o, como suele decirse, a la objetividad nada ya puede surtir efecto sobre ellas.
>
> Friedrich Nietzsche, 1893[18]

Si las instituciones son palabras y usos del lenguaje estabilizados sobre nuestra comprensión del mundo y de nosotros mismos, no pa-

[18] Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración..., op. cit.,* p. 73.

rece que las universidades, institutos o academias españolas vayan a facilitar la necesaria reflexión por parte de quienes practican la actividad historiográfica. Las instituciones también olvidan y recuerdan[19]. Y las de los historiadores suelen instituir el olvido de la finitud epistemológica, del lenguaje creador de realidad significativa, del pluralismo interpretativo y de la pragmática historiográfica. Por el contrario, las instituciones historiográficas operan recordando al historiador su supuesta trascendencia o, lo que es lo mismo, la certeza de que es posible llegar a observar directamente el pasado y descubrir su verdad. A su lado de la muralla, el historiador trascendente sigue viviendo la utopía moderna de un saber potencialmente desprejuiciado. Y a partir de este ideal practica una pavorosa adulación a un tipo de conocimiento por el conocimiento que progresa por acumulación de datos o por convergencia hacia un relato definitivo. Considera, en fin, que allende los muros académicos se desparrama una extensa zona gris donde habita la amenaza de la maleable opinión.

La creencia del historiador trascendente en estar encarnando todavía al Hombre ilustrado, racional y absoluto, ese protagonista esencial del gran relato de la modernidad, se muestra en todo su vigor cuando se analizan sus reacciones ante los relatos históricos de quienes, desde posiciones culturales no académicas, se atreven a enunciar el pasado. Por ejemplo, es moneda común entre los historiadores trascendentes referirse con un tono de irritada sospecha a las asociaciones de ciudadanos que reivindican su participación en el conocimiento del pretérito reciente y cuyos relatos históricos suelen ser calificados como ejemplos de un saber puesto al servicio de la imaginación, contrario a los principales fundamentos de la epistemología historiográfica. Sospechan de ellos al considerar que los relatos elaborados a partir del testimonio de las víctimas construyen la verdad desde la intolerable subjetividad de quien recuerda lo ausente sin aportar pruebas documentales. Para el historiador trascendente estos relatos no son *reconstrucciones* del pasado, sino meras *construcciones* ajenas a la metodología científica que permite trascender el anacronismo entre los hechos pretéritos y su narración presente. Para colmo se trata de historias cargadas de lenguaje sentimental y poético, ajeno al enunciado lógico propio de quien busca la objetivi-

[19] Mary Douglas, *Cómo piensan las instituciones,* Madrid, Alianza, 1996.

dad de la ciencia. Y, lo que es peor, se trata de narraciones que no buscan el conocimiento por el conocimiento, un saber universal que exceda el propio marco del grupo que narra el relato. El relato testimonial es para el historiador trascendente tan ficcional como la literatura —tachada de «intrusista»— y, como ella, incapaz de representar la verdad por adecuación a la realidad intrínseca del pasado: no es éste su referente, sino la mente voluble de un individuo o de un grupo, o la de un escritor en busca de fama.

En su confrontación con la memoria y sus relatos, el historiador trascendente argumenta epistemológicamente; sostiene que aunque la memoria tenga pretensiones de veracidad, la historia profesional es la última garante del conocimiento del pasado. La historia es superior porque los historiadores *reconstruyen* a partir de documentos, mientras que la memoria *construye* desde la evocación personal. La memoria carece de método y afinca su veracidad en el testimonio inestable de quien recuerda. Para el historiador trascendente es sólo *doxa* narrada que debe ser supervisada por la *episteme* de la disciplina histórica, única legitimada para dictaminar neutralmente sobre la veracidad de los relatos testimoniales, una vez contrastados los hechos recordados por individuos o colectivos con los datos archivados. La historia profesional se autorrepresenta, pues, frente a los relatos no académicos, a partir de la creencia en la superioridad de supuestos fundamentos epistemológicos. Sólo el método científico es capaz de descubrir el sentido verdadero del hecho histórico, de reconocerlo finalmente como dato que posee una significación inherente, la cual guía en última instancia la actividad historiográfica del profesional.

No les falta razón a quienes califican de «construccionismo» esta modalidad no académica de enunciar el pasado. Ahora bien, está por ver que los argumentos epistemológicos sean los apropiados para mantener la distinción que el historiador trascendente hace entre historia y memoria, y para esgrimir la superioridad veritativa de sus enunciados. Porque cabe pensar que lejos de acercarse unos más que otros a la verdad intrínseca del pasado, quienes practican la memoria o la historia sólo están jugando diferentes juegos de lenguaje que encarnan en comunidades distintas de relatores. Puestas así las cosas, frente a los evocadores, los historiadores no estarían en una atalaya privilegiada en el horizonte cultural, sino simplemente en una posición diferente. Significa que la historia emplea enunciados

referenciales o denotativos, propios del lenguaje científico, y establece sus procedimientos de aserción garantizada a partir de fuentes documentales, mientras que la memoria adopta un lenguaje sentimental, más mítico, con criterios de veracidad sustentados en la autoridad del testigo. En ambos casos, no obstante, sus respectivos lenguajes poseen un sesgo performativo: cada una de sus audiencias concederá verosimilitud a aquello que se diga sobre el pasado según los usos preceptivos establecidos en sendos juegos de lenguaje.

Visto así, los enunciados producidos en un juego no pueden ser legitimados en el otro, pues memoria e historia tienen reglas heterogéneas de complejo intercambio. Quien relata el pasado según el juego de la memoria empleará modos narrativos de enunciación, descripciones elaboradas generalmente en primera persona y cargadas de detalles dispuestos de manera teleológica. La descripción así hecha no buscará sino el consentimiento tácito de quienes forman parte de la comunidad cuya identidad se constituye en el mismo proceso de enunciación, en el cual también es reconocida la verdad de quien testimonia. No tiene pues mucho sentido, como hacen algunos historiadores, estigmatizar la elaboración de relatos históricos a partir de testimonios como una actividad impropia de quien busca el verdadero conocimiento del pasado: el relato de memoria responde simplemente a otras reglas de comunicación —y a unas muy precisas— según las cuales la veracidad descansa en la autoridad personal de quien enuncia, y, a su vez, aquella autoridad se sustenta en la verdad de la experiencia o en el sufrimiento padecido. Los de los historiadores descansan en reglas diferentes, basadas muy especialmente en el hecho de que el emisor puede probar lo que afirma, el receptor puede exigirle validar sus afirmaciones y el referente —los documentos— es la «prueba» que además debe ser accesible a todos los participantes en el juego.

En cualquier caso, el contraste de la historia con la memoria sólo es un ejercicio de autorreferencialidad identitaria a partir del cual los historiadores se definen colectivamente a sí mismos como comunidad aparte. Por tanto, la comparación no pone de manifiesto un saber supuestamente trascendental que pueda descubrir la verdad intrínseca de la realidad pretérita a partir de un lenguaje que opera como mero instrumento descriptivo. Todo lo más que refleja el contraste entre historia y memoria es la diferencia de condiciones «lúdicas» entre el juego del lenguaje que los occidentales institui-

mos históricamente y que denominamos «ciencia» y otras formas de hablar sobre el pasado. Los enunciados de los historiadores son aceptados como «científicos» porque respetan ciertas reglas de juego entre las que se halla un modo explicativo de enunciar el pasado, y el hecho de que tal enunciación pueda estar sometida a refutación a partir de las pruebas aportadas. Memoria e historia comparten pues un principio que no es lógico, sino retórico: convencer a los oyentes y lectores de la veracidad de un enunciado acerca del pasado sobre la base de respetar las reglas de sus respectivos juegos de lenguaje.

El contraste entre historia y memoria no es pues el de la *episteme* frente a la *doxa,* el de la realidad frente a la apariencia, el de la razón frente a la pasión o el sentimiento. Ni los hechos documentados ni los recuerdos pueden tener significación fuera de una trama enunciativa, de una historia. Es más, las experiencias de quienes recuerdan, al igual que las experiencias de quienes las transcribieron en escritos, están insertas en redes conceptuales que posibilitan dichas experiencias. Es cierto que quienes recuerdan *hacen memoria,* esto es, articulan los sucesos particulares evocados en tramas narrativas cambiantes y de mayor envergadura, de manera que los distintos eventos de la vida de un individuo se reinterpretan una y otra vez por quien los evoca. Pero si ejercitar la memoria significa reinterpretar, la historiografía también supone *hacer historia,* un acto creativo a partir de interpretaciones transcritas en documentos por quienes vivieron el pasado, y que son a su vez reinterpretadas por quienes habitamos el presente. Algunos podrán aducir que son precisamente los documentos —especialmente, el documento escrito— los que elevan el valor epistemológico de la historia, ya que son pruebas externas de verificación con las que no cuenta la memoria, cuya verdad radica en la experiencia o el sufrimiento de quien relata. Cabe responderles que los hechos del pasado custodiados en archivos necesitan, al igual que los testimonios, de una trama que los haga inteligibles. Y si los hechos del pasado adquieren la condición de hechos históricos o de datos —de la misma manera que ciertos escritos adquieren la condición de documentos— cuando son discriminados de acuerdo con ciertas teorías explicativas y cuando son traducidos según determinadas categorías científicas, entonces los criterios de validación no parecen tan externos a la comunidad de producción historiográfica. Otra cosa es que quienes adquieren su identidad en el

juego de lenguaje de los historiadores crean a pies juntillas en la externalidad de los criterios de validación de sus relatos, y acusen, en consecuencia, a aquellos ciudadanos que no se ajustan a sus protocolos de veracidad de relativistas, cuando no de negacionistas.

Contemplado desde esta perspectiva, el contraste entre historia y memoria revela más analogías entre el historiador trascendente y el evocador de las que el primero estaría dispuesto a reconocer: ambos comparten el «mito epistemológico» propio del positivismo que reifica los hechos o las experiencias al considerarlos «objetos de estudio» que pueden llegar a ser definitivamente representados en los enunciados historiográficos o testimoniales. También pone de manifiesto su consenso en torno a la existencia de una verdad del pasado que puede —y debe— ser finalmente descubierta. Así pues, aunque le pese al historiador trascendente, ambas maneras de abordar el pasado comparten los mismos fundamentos epistemológicos. Las diferencias que resultan del ejercicio de comparación entre historia y memoria son de otro tipo: son retóricas. El contraste manifiesta la concurrencia en la esfera pública de dos modalidades de enunciar el pasado, con sendas maneras de construirlo —de hacer «pasado presente»— y sendos procedimientos de verificación de los relatos elaborados. Pero, además, la comparación efectuada por el historiador trascendente revela que estas dos formas de enunciación se han alojado en comunidades distintas, cada una de las cuales esgrime las virtudes de su modo de relatar frente a otra en una lucha sin cuartel por la Verdad sobre el pretérito. En efecto, porque mientras que el enunciado explicativo da forma y contenido a las instituciones académicas desde las cuales el historiador trascendente esgrime su poderío epistemológico, el modo narrativo de construir el pasado constituye la identidad de la mayoría de las organizaciones ciudadanas que compiten con la academia por la «recuperación» de la historia reciente o la memoria colectiva.

No es el español el único caso donde historia y memoria tienden a alojarse respectivamente en instituciones u organizaciones distintivas que compiten por la verdad argumentando que el testimonio está bajo sospecha o que todo relato académico es dudoso cuando se elabora sin el concurso del derecho a recordar. Algo similar ha ocurrido en otros lugares, por ejemplo en Argentina, Chile o Uruguay, donde los reiterados intentos de los años ochenta por «normalizar» el pasado reciente sobre la base de olvidar, silenciar o

relativizar las hondas fracturas sociales y las subsiguientes dictaduras movilizaron a una parte de la ciudadanía en defensa de la revisión de la historia académica y en apoyo de la memoria como forma alternativa de hacer justicia con aquel pasado. En este proceso ha habido excesos, especialmente porque el temor a la pérdida de la memoria y el deseo de justicia han convertido el testimonio en un baluarte epistemológico que para muchos queda fuera de la discusión en la esfera pública[20].

En España, durante la transición de un Estado autoritario —para el cual era indiscutible el sentido dado por sus adictos a la fractura social de los años treinta— a otro democrático, se produjo un repliegue del relato histórico hacia el academicismo. Construida por contraposición a la imagen acientífica de la historia franquista, la disciplina histórica fue socialmente reconocida como depositaria de unos valores epistemológicos —encarnada en los nuevos académicos posfranquistas que contaban con un saber experto ajeno a los ciudadanos— que le permitían dirimir entre relatos falsos y verdaderos. Sobre estos pilares se erigió una historiografía orientada a superar o cerrar las heridas del pasado, a «domesticar» la memoria colectiva y dar una imagen «normalizada» del presente. Sin embargo, en la segunda mitad de los años noventa esta originaria sobredosis de legitimidad académica, que contribuyó a deificar los fundamentos epistemológicos de la ciencia histórica, comenzó a declinar, al tiempo que, de manera análoga a las experiencias latinoamericanas antes mencionadas, aparecían en la esfera pública organizaciones que exigían revisar —verbo maldito entre muchos historiadores— el pasado reciente. Sin embargo, en el caso español, la ausencia durante la «transición vigilada» de toda pretensión de alcanzar la verdad jurídica sobre la represión estatal, que en otros lugares ha incentivado sobremanera el valor de las narraciones testimoniales, y la hegemonía dentro de las instituciones historiográficas de la generación del pacto por la «normalización», la de los hijos de la guerra, han permitido a la historia académica conservar parte de su reconocimiento epistemológico. Mientras tanto, la memoria ha seguido siendo mayorita-

[20] Sigo en este punto los trabajos de Elizabeth Jelin, «La conflictiva y nunca acabada mirada sobre el pasado», en Marina Franco y Florencia Levín (comps.), *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción,* Buenos Aires, Paidós, 2007, pp. 307-340; y Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión,* Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

riamente considerada como una modalidad subjetiva de «hacer presente el pasado», propia de la generación politizada de los nietos de las víctimas de 1936[21].

Es verdad que se han producido algunas reacciones y trasvases entre historia y memoria, como por ejemplo la creación de una Cátedra de Memoria Histórica o la colaboración entre historiadores y otros ciudadanos procedentes de los distintos movimientos «Para la recuperación de la memoria». Está por ver, sin embargo, que estas transferencias entre academia y sociedad civil estén promoviendo la reflexión de unos y otros sobre la historia y la memoria como modalidades distintas de construir el pasado. Es más, puede estar ocurriendo que estos trasvases sólo estén contribuyendo a reafirmar irreflexivamente los naturalizados fundamentos epistemológicos y ontológicos que ambos comparten, especialmente los historiadores trascendentales, depositarios originarios de los mismos.

En suma, lejos de favorecer el distanciamiento con respecto a su disciplinada comunidad académica y de potenciar la reflexión sobre la dimensión histórica de su saber, el contraste entre historia y memoria opera en el historiador trascendente reafirmando su ensimismamiento. El contexto y las instituciones no parecen apropiados para recordarle que, para ser moderno, no sólo basta con defender a ultranza una epistemología basada en la ciencia supuestamente desprejuiciada. Paradójicamente, la construcción de la identidad moderna y la crítica a los fundamentos metafísicos de la epistemología de la modernidad corren parejos. Fue así como algunos modernos llegaron a considerar que asumir los perjuicios desde los cuales comprendemos el mundo no supone salirse de ellos, sino colocarse de manera distinta en un círculo hermenéutico. El historiador trascendente forma parte también de un determinado círculo, el de su disciplina. Ahora bien, pertenece asimismo a otras comunidades menores y mayores desde las cuales puede comenzar a reflexionar sobre sus formas de abordar el pasado. Y des-

[21] A este respecto, véase Mercedes Yusta, «El movimiento "por la recuperación de la memoria histórica": una reescritura del pasado reciente desde la sociedad civil (1995-2005)», en Pedro Rújula e Ignacio Peiró (coords.), *La historia en el presente,* Teruel, Instituto de Estudios Turolenses, 2007, pp. 81-101.

de éste recolocarse ante el precomprender de la academia, podría comenzar a tomarse en serio el fin de su actividad.

V. MEMORIA DEL TERROR O EL HISTORIADOR ANTE EL DUELO

> No pedimos a quienes vendrán después de nosotros la gratitud por nuestras victorias sino la rememoración de nuestras derrotas. Éste es el consuelo: el único consuelo que se da a quienes ya no tienen esperanzas de recibirlo.
>
> Walter Benjamin, 1940[22]

Tomarse en serio la comunidad propia supone reconsiderarse como parte de un grupo que pertenece a una colectividad más amplia para la que se trabaja. Implica, por tanto, compartir con ella su finitud, su lingüisticidad, su diversidad, pero también los problemas que pueden estar afectándola. Tomarse en serio la comunidad significa pues hacerse cargo de una suerte de *pragmatismo historiográfico* para con la sociedad. Sin embargo, el ensimismamiento del «conocer por el conocer» en el que está instalado el historiador trascendente le impide recordar su responsabilidad a la hora de reflexionar sobre los fines públicos de la actividad que desarrolla. Y esta omisión deviene irresponsable cuando muchos de ellos habitan en sociedades traumatizadas por su pasado reciente y que demandan algo más que la supuesta reconstrucción por la reconstrucción de los hechos pretéritos. Porque, en efecto, algunos de nuestros conciudadanos se encuentran trágicamente atrapados en una especie de *monólogo de los muertos,* en una relación con el pasado violento en la que sólo sus habitantes parecen hablar a través del trauma alojado en el inconsciente individual y colectivo del presente. Su voz paralizante se escucha en las evocaciones dolorosas que asaltan incontroladamente a muchas personas y que les impiden seguir proyectándose hacia el futuro porque se viven reificados en el momento violento que funda su identidad.

Los regímenes de memoria colectiva que se han sucedido en España —desde el excluyente, propio del franquismo, hasta el

---

[22] Citado en Michael Löwy, *Walter Benjamin…*, *op. cit.,* p. 135.

del silencio relativo, hegemónico durante la transición democrática— han permitido la persistencia del trauma contenido en testimonios individuales o familiares apenas reconocidos en la esfera pública como formas alternativas de construir el pasado. Muchas víctimas de la guerra y la represión han pasado décadas relatando sus experiencias en la intimidad de sus familias y allegados, cosificando su identidad. Fue este grito en el silencio el que provocó la reacción de algunos ciudadanos que durante la década de los noventa comenzaron a asociarse para sacar al espacio público testimonios durante tanto tiempo acallados. Está por ver, sin embargo, que la actividad de dichas asociaciones esté contribuyendo a que las víctimas ejerciten el debido *trabajo de duelo* que les permitiría distanciarse reflexivamente de su pasado y convertir su evocación dolorosa en recuerdo útil para la vida. En un país donde la reflexión sobre la fenomenología y los usos de la memoria es prácticamente nula, es natural que los miembros de estas asociaciones no estén suficientemente bien pertrechados para contribuir a silenciar este doloroso monólogo por el cual el pasado rige el presente[23]. En este erial de irreflexión, resulta tentador fetichizar el testimonio y la verdad de la experiencia o el sufrimiento, y reificar la identidad de la víctima como víctima, retroalimentando su lealtad hacia un yo pasado originario, doliente. También es tentador, entre los descendientes de las víctimas, situarse en directa contigüidad con ellas y erigirse en portadores de la pesada herencia para el presente y para el futuro. Estas prácticas de familiarización con el pasado traumático poco contribuyen a que las víctimas se apoderen del horror no sólo recordándolo, sino también entendiéndolo[24].

El historiador trascendente no ha permanecido al margen de esta orgía de la memoria, legítima por cuanto responde a la obliga-

---

[23] El desfase es enorme si se considera que, por ejemplo, hace casi ya una década que se reunió en la UNESCO y en La Sorbonne el Foro Internacional Memoria e Historia, donde se dieron cita destacados especialistas en memoria e historia. Véase Academia Universal de Culturas, *¿Por qué recordar?,* Buenos Aires, Granica, 2007. Sobre la fenomenología de la memoria continúa siendo básico el libro de Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido,* Madrid, Trotta, 2003.

[24] Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria,* Barcelona, Paidós, 2000, p. 57. También he empleado para el desarrollo de este punto las reflexiones de Manuel Cruz en su *Las malas pasadas del pasado. Identidad, respondabilidad, historia,* Barcelona, Anagrama, 2005.

ción moral de restituir la dignidad de unas víctimas silenciadas durante décadas. Ahora bien, la mayoría de las veces lo ha hecho sin una mínima reflexión en torno a los efectos que su manera de conocer tiene sobre la neurosis que aún acongoja a muchas de esas víctimas. Ante un pasado que opera como «enterrador del presente», el historiador trascendente ha contrapuesto el *monólogo del vivo,* una forma de hablar del ayer que implica su momificación para mayor gloria del hoy. Esto no le ha resultado difícil, pues su quehacer consiste precisamente en diseccionar con un método científico un objeto —los hechos reificados— para decir la última palabra sobre él. Una vez realizada semejante actividad forense, puede darse por enterrado un determinado cadáver, a la espera de que surja otro —un nuevo tema, un nuevo personaje, un nuevo acontecimiento— que poder inspeccionar. Ahora bien, esta manera de pensar el pasado ¿no es tan paralizadora como la del «monólogo del muerto»? Considerar el pasado como un objeto muerto sobre el que enunciar su verdad definitiva ¿no impide que sigamos *haciendo* historia, que continuemos viviendo, ya que decir la última palabra sobre el pasado, cuya verdad se encuentra sometida también al devenir histórico, supone detener la historia misma?

La pretensión de clausura del flujo interpretativo ha sido norma entre los regímenes de memoria hegemónicos en España en las tres últimas décadas, y la experiencia ha demostrado que no ha disminuido el malestar de muchos ciudadanos que no se han identificado con los relatos de los historiadores y, en consecuencia, están exigiendo un espacio público para la elaboración de narrativas alternativas. Debería ser, por tanto, motivo de reflexión la idea de que, frente a lo que piensa el historiador trascendente, el quehacer historiográfico es una interpelación imperfecta —por abierta— dirigida a la sociedad en la que aquél habita. Porque, cuanto menos, la apertura dialógica entre interpretaciones, ya sea entre historiadores, ya sea entre memoria e historia, aunque no garantice la subsanación de traumas, al menos abre la posibilidad de que en algún punto surja uno o varios relatos que faciliten la convivencia entre ciudadanos, bien porque contribuyan a desnaturalizar el pasado traumático, bien porque faciliten la historización de su presente.

Está por comprobar, sin embargo, que la práctica forense del historiador contribuya a potenciar el ejercicio de distanciamiento reflexivo que requiere el trabajo de duelo. Lejos de construir relatos

que produzcan un corte de extrañamiento entre el pasado y el presente, que recuperen el anacronismo necesario para entender la pesadilla y no sólo recordarla, sus relatos a menudo se elaboran desde la más ingenua naturalización de los muertos. En efecto, porque una vez asegurada la identidad moderna, una vez que el pasado dejó de ser el espejo negativo en el que reflejar la emergente comunidad que llamamos modernidad, algunos historiadores llevan algún tiempo colonizando el pretérito con réplicas de sí mismos, construyendo relatos en los cuales el sujeto del ayer ha perdido su alteridad y es ahora origen primero y último del hombre moderno. Son relatos para los cuales sólo las instituciones y las organizaciones parecen tener tiempo, mientras que el sujeto de la modernidad conquista toda época y lugar, en una suerte de «presentización» del pretérito en el que la temporalidad ha sido cauterizada. Y a la luz de esta «omnipresencia» teleológica, los ancestros aparecen como meros eslabones del constante progresar de una Humanidad —la nuestra— cuya autorrealización está a nuestro alcance, siendo su sufrimiento el precio a pagar por el cumplimiento de una escatología, la de la modernidad, que para algunos todavía está en pleno vigor.

Algunos alegarán que la modalidad explicativa de los relatos de la disciplina, a diferencia de la forma narrativa de la memoria, opera en contra de la familiarización del pasado pues aquella modalidad permite construir una distancia analítica frente a la experiencia. En principio, nada que objetar a una forma de inteligibilidad del pasado que potencialmente puede incentivar el anacronismo y provocar el alejamiento necesario para recordar reflexivamente. Ahora bien, al argumento se le pueden hacer dos objeciones. En primer lugar, está por demostrar que después de la crisis de las ciencias sociales y, por extensión, de la historia social, la modalidad explicativa de abordar el pasado siga teniendo un peso relevante en una historia académica, cada vez más recluida en formas de relatarlo más propias del viejo historicismo. En segundo lugar, hay que recordar que en gran medida la naturalización del pasado se ha desarrollado precisamente mediante el uso indiscriminado entre los historiadores de categorías conceptuales, metodologías y teorías e hipótesis explicativas procedentes de las ciencias sociales que han sido empleadas sin atender a la dimensión histórica de todo este instrumental analítico. Conceptos como clase, estructura y un largo etcétera han sido utilizados sin considerar que son categorías propias de la moderni-

dad cuyo uso en la historiografía siempre implica una construcción del ayer. Conviene recordarlo aunque sólo sea para no seguir naturalizando ingenuamente a los antepasados; aunque sólo sea para que el historiador trascendente reflexione sobre su ideal superador del hoy y sobre sus efectos simplificadores en la compleja operación de volver a hacer presente lo ausente sin retroalimentar el trauma. Porque una cosa es reconocer que el pasado siempre se hace presente en el relato o en el recuerdo, que «el tiempo propio del recuerdo es el presente», y otra bien distinta es disolver el ayer en el hoy por quienes actúan como colonizadores del pasado, negando cualquier alteridad a quienes lo habitaron, y dificultando así el ejercicio de extrañamiento necesario para desactivar el monólogo obstaculizador del presente[25].

No estaría de más que el historiador trascendente comenzara a recordar el anacronismo que separa pasado y presente, y empezara a olvidar algunas formas de inteligibilidad del ayer que acrecientan el malestar de nuestras sociedades traumatizadas. Podría empezar, por ejemplo, a reconsiderar enunciados como el que hiciera hace algunos años Michael Löwy: «la relación entre el hoy y el ayer no es unilateral, es un proceso eminentemente dialéctico»[26]. Se trata de desandar el camino del monólogo en que algunos están instalados y volver a un lugar del pasado donde algunos pensaron que entre los muertos y nosotros era posible el diálogo. Esta idea procede, entre otros, de dos víctimas de la violencia desatada de manera poliédrica por la modernidad —Walter Benjamin y Friedrich Nietzsche—, motivo por el cual sería legítimo considerarla como el primer paso para conversar sobre ella. Y, entiéndase bien, no se trata de dejar de hablar sobre unos fundamentos ontológicos y epistemológicos —el pasado familiar y el monólogo— para comenzar a discutir sobre otros nuevos —el ayer extraño y el diálogo—. De lo que se trata es de conversar sobre supuestos no metafísicos que podemos asumir siempre que contribuyan a disminuir el malestar social. Éste es el sentido de la apuesta por el pragmatismo historiográfico. Ahora bien, llegados a este punto, es preciso preguntarse ¿de qué manera repensar la relación ayer-hoy como diálogo debería contribuir a disminuir el dolor de algunos de nuestros conciudadanos?

---

[25] Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado…, op. cit.,* p. 10.
[26] Michael Löwy, *Walter Benjamin..., op. cit.,* p. 71.

Para empezar, concebir el pasado como un lugar habitado por interlocutores implica abrirse a la otredad, es decir, reconocer la alteridad del antecesor, sea éste una víctima físicamente muerta o un yo pasado que forma parte de la identidad de las que siguen con vida. Incentivar esa alteridad es un primer paso para que la víctima pueda hacerse cargo de la dimensión temporal de su identidad, para que asuma la retahíla de yoes que conforma toda personalidad, su condición de «imperfecto que nunca se completa»[27]. Desde esta posición que niega la existencia de un sujeto unificado en el tiempo es plausible que la víctima historice su dolorosa experiencia y comience a capturar reflexivamente su pasado. La identidad de la víctima se transforma en un yo que sigue formando parte de su subjetividad, pero ya no se considera momento fundante de la misma, sino un episodio que puede llegar a entenderse y ser así útil para la vida propia y la de los demás. No se trata de olvidar, sino de marginar la evocación reprimida que deja así de regir el presente y se convierte en recuerdo instrumentable. Este ejercicio de reivindicación de la alteridad facilita además el necesario trabajo de duelo que permite colocar ante los herederos de la víctima al otro que no termina de despedirse, reconocer su pérdida y provocar un distanciamiento que modifique los efectos nocivos que las imágenes pretéritas pueden tener sobre la vida. Sin dejar de añorar, podemos conseguir así hacer un buen uso de la memoria y de la historia.

Una vez controlada y marginada, la evocación devenida en recuerdo puede separarse del yo y abrirse hacia los demás a través del uso ejemplar del drama individual o grupal que resulta útil para actuar frente a nuevas violencias susceptibles de ser análogas a las del pasado. El ayer puede recuperar así su función ejemplar, sin el lastre de sentimientos frustrantes. La experiencia dolorosa, puesta al servicio de la sociedad, adquiere así un valor público que eleva el reconocimiento de quien ahora aparece como quien *fue* una víctima y ofrece argumentos sobre sus experiencias útiles, y no ya como una víctima cosificada que exige a los demás un cheque en blanco que, en ocasiones, hipoteca el futuro de sus conciudadanos. Esto no implica que la víctima renuncie a la reparación por el daño causado; todo lo contrario: el distanciamiento analítico respecto a la expe-

---

[27] Sobre el concepto de «retahíla de yoes» como definición de la identidad en el tiempo, véase Alessandro Pizzorno, «Algún otro tipo de alteridad. Una crítica a las teorías de la elección racional», *Sistema,* núm. 88, 1989, pp. 27-42.

riencia es una manera de mejorar las posibilidades estratégicas para conseguir justicia, al hacerlo sin el rencor que a menudo cercena las estrategias reflexivas de quien busca la restitución moral por el dolor infligido.

Poner en distancia el pasado debería ser una actividad obligada para quienes se sienten responsables ante el dolor de sus conciudadanos traumatizados. Sin embargo, no parece que a día de hoy la historia académica esté a la altura de las circunstancias pese a contar con un utillaje metodológico, conceptual y teórico que bien podría utilizarse con el fin de incentivar el extrañamiento necesario para recordar reflexivamente. Entre tales herramientas cabe mencionar distintas formas explicativas de inteligibilidad del pasado que pueden operar creando distancia argumentativa respecto a la experiencia, trabajando sobre ella sin supeditarse a su mandato. Existe también todo un elenco de categorías y conceptos analíticos con los que traducir el ayer y que pueden resultar beneficiosos para generar distanciamiento crítico con respecto a los hechos experimentados, a menudo enunciados con vocabularios propios del trauma sufrido que sólo generan división y malestar. Antes de comenzar a emplear este utillaje, sin embargo, es necesario asumir que todo él forma parte de un juego de lenguaje que nada tiene de trascendente, que es tan histórico como el objeto sobre el que opera y cuya utilidad radica en su potencial practicidad, no en sus virtudes epistemológicas. Historizar ese utillaje no impedirá que sigan produciéndose naturalizaciones sobre el pasado, pero atenuará la ingenuidad con la que algunos relatan el ayer, familiarizándonos acríticamente con él.

Se trata de un supuesto que difícilmente será aceptado por el historiador trascendente. Es más, es probable que su rechazo sea frontal si se añade al argumento hasta aquí esbozado que la imaginación histórica es también una herramienta crucial en la construcción de la perspectiva dialógica necesaria para que las víctimas y el resto de los ciudadanos hagan un buen uso de la experiencia. Porque es la imaginación la que, «abandonando el propio territorio, explora posiciones desconocidas donde es posible que surja un sentido de experiencias desordenadas, contradictorias, y, en especial, resistentes a rendirse ante la idea demasiado simple de que se las conoce porque se las ha soportado»[28]. La idea del diálogo con los

---

[28] Beatriz Sarlo, *Tiempo pasado…, op. cit.,* p. 54.

muertos es precisamente un artefacto imaginativo que pretende contribuir a la construcción de la distancia. Articulada a partir del supuesto de que existe siempre un potencial malentendido entre los habitantes del pasado y nosotros, la idea niega toda pretensión de clausura del flujo interpretativo y consiguientemente defiende la apertura a un régimen de memoria basado en interpelaciones imperfectas sobre el pretérito entre historiadores y otros ciudadanos, una actividad que puede dar lugar a consensos temporales en torno a relatos desnaturalizadores.

Habrá historiadores trascendentales que dirán que esta reivindicación sanadora no es propia de los fines propios del historiador. Estarán en su derecho; ahora bien, entonces tendrán que acallar sus denuncias de intrusismo contra quienes desde fuera de la disciplina están escuchando y relatando los testimonios de las víctimas. Seguramente será más numeroso el número de historiadores trascendentales que acusen a este tipo de planteamiento de abrir las puertas al escepticismo, por cuanto nos aleja de un objeto de conocimiento que creíamos tan familiar que lo considerábamos definitivo. Para ellos el pluralismo interpretativo y sobre todo el reconocimiento de la condición histórica del saber que da lugar a tal diversidad es un signo de impotencia. Ahora bien, reconocer la historicidad de las justificaciones con las que convertimos un enunciado historiográfico en verdadero o falso no supone abandonarnos al escepticismo. Negar la verdad intrínseca del pasado no implica la dejación en busca de la verdad; simplemente supone aceptar que la veracidad no descansa en la objetividad —la correspondencia con la realidad—, sino en acuerdos intersubjetivos, en la comunicabilidad entre colegas y ciudadanos. Sólo significa que deberíamos preocuparnos por incentivar los protocolos que promueven la diversidad interpretativa sobre el pasado dentro de los límites morales de nuestra comunidad. Porque nuestro progreso como historiadores no radica en que converjamos hacia una supuesta verdad definitiva de los hechos acontecidos, sino en nuestra capacidad de considerar que el incremento de interpretaciones históricas, en las cuales nos reinventamos a sus protagonistas desde tradiciones heredadas, no supone ninguna amenaza. Es una manera de hacer convivir nuestro pluralismo a la hora de hablar de las cosas actuales con el que debería ser práctica común cuando hablamos de asuntos pretéritos.

Habrá también quienes piensen que esta dejación de la epistemología, según la cual la verdad histórica es adecuación al dato, supone abrir las puertas al relativismo o, lo que es peor, dar rienda suelta a la competencia de quienes hablan del pasado desde fuera de la comunidad que tiene reconocida la legitimidad para legislarlo[29]. Cabría entonces preguntarles si piensan que asumir nuestra contingencia y diversidad interpretativa es sinónimo del «todo vale». Si responden afirmativamente, quizás convenga volver a recordarles el carácter temporal y provinciano de los criterios de justificación con los que calificamos de veraces unos relatos y excluimos otros; que, en fin, la de los historiadores es una comunidad finita que antaño asumió un juego de lenguaje para hablar del pasado, un juego entre otros, distintivo por científico, pero que nada tiene de sacro. Habría que rememorarles que sólo nos tenemos a nosotros mismos y a nuestros protocolos para relacionarnos con el ayer; que no disponemos de agencias metafísicas o pruebas independientes que nos señalen qué relatos describen con más exactitud el sentido de lo acontecido. Habría que recordarles que tomarnos en serio como una comunidad distintiva y cambiante es simplemente reconocernos como parte de un *etno*s que comparte valores e intereses heredados y modificados, a partir de los cuales nos relacionamos con el pasado, estableciendo con él un diálogo en el que no todo cabe porque en él estamos nosotros y nuestros valores específicos. No dirimiremos nuestros debates sobre la verdadera naturaleza de los españoles de los que habla Azaña a partir de un juez extrahumano: tan sólo construiremos relatos sobre ellos que serán consensuados como verdaderos mientras se yuxtapongan a nuestras creencias buenas, de suerte que por el momento no precisemos de más justificaciones al respecto. Mientras que nuestras creencias morales sobre el relato así construido estén bien justificadas ante nuestra comunidad, ésta la reconocerá como conocimiento, como *episteme*. Cuando nuestras justificaciones se debiliten, entonces cabrá lugar para calificarlas de opinión, o de *doxa*. Ni más ni menos.

No, no enterremos a Azaña y a nuestros antepasados bajo la lápida de una interpretación definitiva acerca de ellos. Antes bien, avivemos la fuerza del malentendido, pues es ésta una manera de re-

---

[29] Sobre el historiador como legislador, véase Zygmunt Bauman, *Legisladores e intérpretes,* Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

pensarnos desde un diálogo entre el pasado y el presente que producirá necesariamente relatos divergentes sobre los mismos sucesos. Con ello daremos cumplimiento al imperativo moral sobre las víctimas del pasado realizado por un pensador coetáneo de Azaña, Max Horkheimer: «Es amargo ser desconocido y morir en la oscuridad. Iluminar esa oscuridad es el honor de la investigación histórica». Y lo habremos hecho además sin volver a matar a nuestros ancestros, sin considerarlos objetos muertos de los que hablar, sino como sujetos que viven en nuestra constante reinterpretación del pasado para la vida. De esta manera podremos recomponer nuestra relación con el ayer como un proceso eminentemente dialéctico. Nuestro hoy habrá iluminado el pasado y éste, iluminado, se convertirá en fuerza política para el presente y para el futuro.

Precisamos refundar nuestras instituciones historiográficas sobre bases más próximas a éticas como la de la diferencia, la comunicación o, si se quiere, la ironía. Necesitamos instituciones que incentiven la conciencia histórica del historiador frente a la inhumanidad metafísica imperante, y que le permitan abrirse al diálogo entre interpretaciones consideradas como creaciones humanas, apelaciones imperfectas que deben ser discutidas públicamente en ágoras cívicas, no en templos donde ciertos sacerdotes murmuran y declaman la Verdad. Seguramente habrá quienes piensen que esta propuesta se sustenta en una moda tan pasajera como fugaz que es adjetivar de «posmoderno» o «nihilista» a quien la formula. Pues bien, en descargo de este último quedan las citas que encabezan los distintos epígrafes de este texto. También habrá quienes se planteen que la propuesta supone romper con la libertad imperante en los recintos universitarios, por cuanto se verán inundados de opiniones, supuestamente tan contrarias al conocimiento científico. Otros pensarán, sin embargo, que así podríamos terminar con la ilusión de una verdad por adecuación a lo real, tras la cual se esconden las más de las veces relaciones intolerables de poder. Historizarnos, no considerarnos como encarnaciones de un saber trascendente, supone en suma abrir las puertas de la casa donde habitamos a otras maneras de dialogar con el pasado; implica reconsiderar otras formas de hacer historiografía que podrían ser útiles para abordar nuestro presente sin naturalizarlo.

9. UN TIEMPO DE PARADOJAS: SOBRE LOS HISTORIADORES, Y DE LA MEMORIA Y LA REVISIÓN DEL PASADO RECIENTE EN ESPAÑA

FRANCISCO SEVILLANO CALERO*

La atención mayor al oficio de historiador ha dado prevalencia, ciertamente en los últimos años, a su papel social, sobre todo con relación a los usos de la historia, así como a su responsabilidad y el compromiso ético con su trabajo[1]. En particular, pueden indagarse tales aspectos al preguntarnos acerca de cómo los historiadores han desenvuelto, en España, su función social en un sistema democrático, es decir, en qué medida y de qué manera se ha producido la imbricación entre historia y memoria, concretamente en la consideración del pasado reciente —el acontecido en la Segunda República, la Guerra Civil y la larga persistencia de la dictadura franquista[2]—.

Al respecto, el desenvolvimiento de la historiografía académica desde mediados de la década de 1980 ha provocado una situación paradójica[3]. La labor historiográfica ha sido artífice principal de la

---

* Profesor de la Universidad de Alicante.

[1] Véase un preciso análisis de este tema en Francisco Javier Caspistegui, «Más allá de su oficio, el historiador en sociedad», *Alcores. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 1, 2006, pp. 69-93.

[2] Caben citar los balances realizados en Glicerio Sánchez Recio, «Líneas de investigación y debate historiográfico», *El primer franquismo (1936-1959)*, *Ayer*, núm. 33, 1999, pp. 17-40 y, más recientemente, Juan Andrés Blanco Rodríguez, «El registro historiográfico de la Guerra Civil», en Julio Aróstegui y François Godicheau (eds.), *Guerra Civil. Mito y memoria,* Madrid, Marcial Pons Historia/Casa de Velázquez, 2006, pp. 373-406; M.ª Teresa Ortega López, «"Se hace camino al andar". Balance historiográfico y nuevas propuestas de investigación sobre la dictadura franquista», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* núm. 63, 2006, pp. 259-278; y Óscar J. Rodríguez Barreira, «La historia local y social del franquismo en la democracia, 1976-2003. Datos para una reflexión», *Historia Social*, núm. 56, 2006, pp. 153-175.

[3] Este estudio está inspirado en las reflexiones acerca de las funciones de la historia crítica en el presente, al haber destruido la fuerza social del pasado, ampliamente expuestas en J. H. Plumb, *La muerte del pasado,* Barcelona, Barral, 1972 (ed. original.

desideologización de la interpretación histórica de los acontecimientos del pasado reciente de España, con un quehacer que ha disuelto las simples visiones maniqueas que esclarecían el sentido identitario de la comunidad nacional a través de presupuestos míticos, religiosos y políticos[4]. Pero tal contribución a la destrucción del pasado como fuerza social en el presente ha hecho, a su vez, que los historiadores hayan quedado relegados en su capacidad intelectual para conformar las memorias colectivas; y, en la incertidumbre de su función social, los historiadores se han mostrado aplicados en la actividad profesional que les es propia[5].

El origen de esta paradoja está relacionado con la ausencia de un debate en el espacio público sobre el pasado reciente en España. La constatación de tal silencio ocurrió en 1985, ante la proximidad del aniversario del estallido de la Guerra Civil, pues en opinión de algunos ello era consecuencia de un «"consensus" político» implícitamente acordado para favorecer un cambio no traumático en el país[6]. Mientras, el historiador profesional iba aislándose en el ámbito académico, como espacio propio de su dedicación científica a la verdad. La confusión de ambos ámbitos, público y profesional, provocó precisamente los términos contrapuestos de la inicial polémica sobre el olvido de la Guerra Civil y la dictadura franquista en la transición democrática española.

Una situación paradójica que suscitó, además, la perplejidad de algunos historiadores en el ámbito académico cuando la cuestión

---

en inglés, de 1969, a partir de las conferencias dictadas por este historiador británico en el City College de Nueva York en marzo de 1968).

[4] Sobre la reconstrucción de la historiografía española en la posguerra, y la articulación institucional de la historia local, véanse Gonzalo Pasamar Alzuria, *Historiografía e ideología en la posguerra española: La ruptura de la tradición liberal,* Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 1991; y Miguel Ángel Marín Gelabert, *Los historiadores españoles en el franquismo, 1948-1975. La historia local al servicio de la patria,* Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 2005.

[5] Para la conformación de la memoria social en relación con el silencio selectivo del pasado, y la creciente reivindicación de otras memorias colectivas, véase Francisco Sevillano Calero, «La construcción de la memoria y el olvido en la España democrática», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* núm. 52, 2003, pp. 297-319.

[6] Esta situación fue criticada por Alberto Reig Tapia, a partir de las dificultades para la consulta de la documentación archivística en relación con el estudio de la represión franquista en la posguerra; véase *Ideología e historia: sobre la represión franquista y la Guerra Civil,* Madrid, Akal, 1985, p. 19 y ss.

de la memoria social empezó a ser objeto de debate historiográfico, sobre todo con motivo de un nuevo aniversario en 1996. En un contexto de cambio en el discurso político en España después de la formación del primer gobierno conservador del Partido Popular —que renovaría su mandato legislativo por mayoría absoluta parlamentaria en las elecciones de 2000[7]—, el sexagésimo aniversario del inicio de la Guerra Civil provocó la reapertura de la controversia sobre el silencio y el olvido del pasado reciente; polémica que se imbricaría con la revisión histórica de ese pasado. Uno y otro aspecto que se refieren a la importancia del trabajo del historiador en la conformación de lo memorístico, así como a su responsabilidad por la repercusión pública del compromiso ético con su trabajo.

I

En el contexto político que siguió a las elecciones legislativas de marzo del año 1996, el discurso de la «nueva derecha» española sostuvo que si el olvido fue necesario para facilitar el cambio a la democracia en los años de la transición, cabía también entonces un «nuevo consenso» que reforzase el compromiso con las instituciones democráticas; una «segunda transición» en la que se equiparó reiteradamente a vencedores y vencidos. Este pretendido «nuevo consenso» provocó la contestación de quienes, en mayor o menor medida, compartían una visión crítica de la dictadura franquista, volviéndose a cuestionar la problemática memoria social del pasado reciente de España[8].

[7] Al respecto, hay que citar Xosé M. Núñez Seixas, «Sobre la memoria histórica reciente y el "discurso patriótico" español del siglo XXI»; y Carsten Humlebæk, «Usos políticos del pasado reciente durante los años de gobierno del PP», ambos artículos publicados en la revista *Historia del Presente,* núm. 3, 2004, pp. 137-155 y 157-167, respectivamente.

[8] Acerca de la influencia del recuerdo de la Guerra Civil en la transición política española y el deseo colectivo de que no se volviera a repetir semejante enfrentamiento, que explicarían la política de consenso y reconciliación de los principales actores políticos, y la importancia del aprendizaje político derivado de dicha experiencia traumática, véase Paloma Aguilar Fernández, *Memoria y olvido de la Guerra Civil española*, Madrid, Alianza Editorial, 1996; estos argumentos han sido reiterados en Paloma Aguilar Fernández y Carsten Humlebæk, «Collective Memory and Nacional Identity in the Spanish Democracy: The Legacies of Francoism and the Civil

Al respecto, Santos Juliá consideraba que no había existido «pacto» que sancionara el olvido de la memoria histórica, sino que, por el contrario, se disponía de abundante información e incluso de ayudas oficiales para la investigación, concluyendo que: «Roza ya el límite de lo grotesco insistir en un fantasmagórico pacto de olvido como explicación de supuestas lagunas en la historiografía de la Guerra Civil»[9]. La controversia continuó con la matización que hiciera Alberto Reig Tapia, quien escribió: «Hay una contradicción inherente entre recordar olvidando y olvidar recordando. Resulta paradójico que haya que recordar y olvidar al mismo tiempo, paradoja no sé si muy española, pero creo que sí muy propia de nosotros, de los españoles. Nuestra memoria de la Guerra Civil, a veces, parece más viva de lo deseable y, otras, más olvidada de lo debido, lo que no deja de ser una paradoja tremendamente humana»[10].

El empeño acerca de la desmemoria del pasado más reciente motivó otros comentarios críticos, como el del historiador Javier Tusell, convencido del necesario recuerdo del pasado:

Reconciliación y juicio histórico al mismo tiempo que moral deben ser compatibles. Quizá en España todo haya sido un poco diferente, aunque no en su momento inicial. Cada vez resulta más evidente que una de las razones más poderosas por las que nuestra transición concluyó bien fue porque sobre ella gravitó el recuerdo de la Guerra Civil que, de ser el elemento fundacional del régimen, pasó a convertirse en una catástrofe colectiva que era preciso evitar a toda costa. Este tipo de planteamiento fue positivo pero tuvo el inconveniente, llevado al extremo, de causar un considerable estrago intelectual y moral. Hoy mismo los españoles no disponemos apenas de

---

War», *History & Memory,* núm. 14, 2002, pp. 121-164, destacándose la ruptura de tal «pacto de silencio», en Paloma Aguilar Fernández, «Presencia y ausencia de la Guerra Civil y del franquismo en la democracia española. Reflexiones en torno a la articulación y ruptura del "pacto de silencio"», en Julio Aróstegui y François Godicheau (eds.), *op. cit.*, pp. 245-293. Véanse las contribuciones reunidas en Santos Juliá (dir.), *Memoria de la guerra y del franquismo,* Madrid, Taurus/Fundación Pablo Iglesias, 2006.

[9] Santos Juliá, «Saturados de memoria», *El País,* 21 de julio de 1996.

[10] Alberto Reig Tapia, «Memoria viva y memoria olvidada de la Guerra Civil», *Sistema,* núm. 136 (enero 1997), pp. 40-41. El mismo autor reiteraría sus argumentos en un curso celebrado en el verano de 1997, publicándose su contribución con el título «Historia y memoria del franquismo», en José Luis de La Granja; Alberto Reig Tapia y Ricardo Miralles (eds.), *Tuñón de Lara y la historiografía española,* Madrid, Siglo XXI, 1999, pp. 175-197.

signos de identidad colectiva con los que podamos identificarnos como colectividad [...] Comprender a cada uno de los bandos en la Guerra Civil y también a unos y otros durante el régimen posterior es una obligación intelectual. El reproche sistemático y global de una tendencia a la otra con las armas del pasado no tiene nada de constructivo y sólo puede envenenar la convivencia presente. Pero la pretensión de que es indiferente lo que se hizo en el pasado o de que todos fueron iguales resulta por completo injustificable[11].

Otras opiniones coincidían en los mismos o parecidos términos, cuando no iban más allá en la acusación política; tal es el caso de las siguientes afirmaciones:

La derecha española ha intentado dos caminos, finalmente convergentes, para ahogar definitivamente la memoria del franquismo. Por un lado, en sintonía con la ideología dominante que tiene el dinero como medida de todas las cosas, ha tratado de presentar el franquismo como la antesala de la democracia, como si el desarrollo económico de los sesenta fuera la única realidad de aquel régimen. Por otro lado, con la euforia del retorno al poder, la derecha ha intentado el discurso de tabla rasa, como si antes de Aznar a lo sumo hubiera habido los Reyes Católicos. Con la idea del inicio de un tiempo nuevo no sólo se trata de ningunear el período socialista, sino de dejar definitivamente en el olvido el último gran período de gobierno de la derecha en España: el franquismo.

[...] En un mundo en que parece haberse puesto de moda pedir perdón (el Papa le ha encontrado gusto), en España nadie echa una mirada al pasado. La derecha, mientras aprieta las tuercas a los socialistas, dice que hablar del franquismo es ánimo de venganza [...]

La democracia encuentra sus mejores momentos en la defensa contra el mal. Las nuevas generaciones deben saber qué era el franquismo, porque el valor de la libertad se aprecia sobre todo cuando no se tiene. Olvidar el franquismo es ir construyendo la democracia controlada en que la libertad no es el valor principal, sino lo que queda después de la competitividad y la seguridad. El olvido es una falta de respeto a quienes sufrieron entonces. Y es el miedo a aceptar que fueron demasiados los que dieron el consentimiento a aquel régimen. España no tiene tradición democrática, y hay que saberlo para que el juguete no se rompa [...].

La memoria es el modo que cada uno tiene de relacionarse con el pasado y con los demás. La memoria es múltiple. Es obvio decir que de ella también forma parte el olvido, que es una estrategia de la memoria. Nadie tiene derecho a obstaculizar a la ciudadanía el ejercicio de la memoria. Es

[11] «El ocaso de la desmemoria», *El País,* 27 de junio de 1997.

> la memoria la que hace el tejido social. Desde la desmemoria sólo se construye la lucha desenfrenada de todos contra todos entre sujetos sin historia. La memoria es uno de los pocos recursos que tenemos para defendernos de la historia, que siempre la escriben los vencedores[12].

La conclusión no era otra que el olvido o la ignorancia devalúa la identidad del Estado democrático, cuya legitimidad se fundamenta en la asunción de la propia historia y también de la memoria de quienes lucharon por las libertades[13].

La controversia tuvo continuación en el problema de la colaboración y las responsabilidades con la dictadura, destacando la polémica suscitada por el artículo de opinión del escritor Javier Marías en el que denunciaba la connivencia con la dictadura franquista de ilustres personajes, como el filósofo José Luis López Aranguren, que había muerto en abril de 1996[14]. Acerca de la procedencia y validez de esa polémica, el historiador Javier Tusell escribió sobre la necesidad de unas actitudes complementarias, como son «saber más y mejor, ver la cuestión con la proporción debida y olvidar el encono», concluyendo que: «No es iluso intentar un debate sobre el pasado, individual o colectivo; lo que importa es dar en la diana al hacerlo. Conviene, por razones de moral colectiva, que se lleve a cabo, pero con mayor voluntad de comprensión que de ajuste de cuentas»[15]. Para este historiador, una adecuada política de la memoria debía contemplar que:

> La memoria colectiva es, en fin, importante, pero no es tampoco un dato definitivo que explique el presente. Resulta cierto que la forma en que se hizo la transición no favoreció la movilización popular, pero de ahí a pensar que de eso deriven los males de la democracia española hay todo un abismo. No hay un pecado original en nuestra transición –sí, en cambio,

[12] Josep Ramoneda, «Memoria, amnesia, perdón», *El País,* 7 de noviembre de 1997.

[13] Marc Carrillo, «La memoria histórica», *El País,* 28 de noviembre de 1997; este artículo de opinión fue publicado con motivo de la emisión en la televisión pública de un documental sobre los hechos que precedieron a la ejecución a garrote vil de dos anarquistas, Francisco Granados y Joaquín Delgado, por un delito que no habían cometido, así como de la publicación del libro *Camino de libertad* (Madrid, Temas de Hoy, 1997), título de las memorias de Simón Sánchez Montero, miembro histórico del Partido Comunista de España, que pasó quince años en las cárceles franquistas.

[14] «El artículo más iluso», *El País,* 26 de junio de 1999, que tuvo sucesivas respuestas de la familia del profesor Aranguren y del filósofo Javier Muguerza en el mismo diario.

[15] «La memoria y el encono», *El País,* 11 de septiembre de 1999.

aspectos muy criticables– por más que en ello se empeñe todo un sindicato de damnificados a los que no votaron los electores por razones que derivan de que quizá valían menos de lo que pensaban. Los males de nuestra democracia son los habituales en el resto de las occidentales, con la adición de un exceso de cautelas creadas en 1978 siguiendo el patrón de las democracias nacidas después de la Segunda Guerra Mundial[16].

El debate se amplió entonces al carácter modélico de la transición española y a cómo afectó a la democracia, denunciándose que la amnistía implicó el olvido del franquismo[17]. Así, el catedrático Vicenç Navarro apuntaba que:

Si bien es cierto que nuestra democracia comparte defectos con otras democracias —tales como el creciente distanciamiento entre gobernantes y gobernados, por ejemplo—, hay otros que son específicos de nuestro sistema político y que son resultado de la hegemonía de la derecha en la transición. En Alemania y en Italia, el nazismo y el fascismo fueron derrotados. En España, sin embargo, el franquismo no lo fue. El Estado franquista fue adaptándose a una nueva realidad resultado de una presión nacional e internacional. Las estructuras dirigentes de aquel Estado se dieron cuenta de la necesidad de cambiarlo para ir adaptándolo a un nuevo proceso que, junto con las izquierdas —todavía débiles debido a la enorme represión sufrida durante la dictadura— elaboró el sistema democrático. Es probable que a la vista de esta falta de equilibrio de fuerzas entre derechas e izquierdas, en la que las primeras tenían muchos más poderes que las segundas, no hubiera otra forma de realizar la transición que la que se hizo. Pero me parece un error hacer de esta situación una virtud y llamarla modélica[18].

Estas posturas críticas han sido tachadas de «revisionistas», como hiciera Javier Tusell, para quien: «Los partidos del revisionismo de la

---

[16] «Por una política de la memoria», *El País,* 17 de julio de 2000.

[17] En este sentido, véase Nicolás Sartorius y Javier Alfaya, *La memoria insumisa,* Madrid, Espasa-Calpe, 1999, así como las opiniones sobre este libro de Javier Pradera, «La dictadura de Franco. Amnesia y recuerdo», *Claves de Razón Práctica,* núm. 100 (marzo 2000), pp. 52-61; y los comentarios a este último artículo hechos por Vicenç Navarro, «La dictadura de Franco», *Claves de la Razón Práctica,* núm. 103 (junio 2000), pp. 80-82, quien explícitamente rechazó el olvido de lo que fue la dictadura en un primer artículo de opinión, «Reconciliación sí, olvido no», *El País,* 12 de enero de 2000.

[18] «La transición no fue modélica», *El País,* 17 de octubre de 2000, además de los subsiguientes artículos de opinión, aparecidos en el mismo periódico, «La democracia incompleta» (19 de diciembre de 2000) y «Los costes de la desmemoria histórica» (16 de junio de 2001). Los planteamientos de este catedrático de Ciencias Políti-

transición pueden tener razón en mantener una actitud crítica contra las convenciones adquiridas, porque eso es siempre intelectualmente saludable, pero actúan como si sus propios enfoques debieran ser aceptados sin más y no los argumentan con la extensión y los datos debidos como para resultar convincentes»[19]. Quizás haya que diferenciar, más bien, entre el término «revisionismo» y la palabra «remoción», referente a la acción y el efecto de remover, que definiría mejor la pretensión de tales posturas críticas respecto a algunos aspectos del pasado reciente que han sido silenciados o caen en el olvido; dos palabras, revisionismo y remoción, que son contiguas en su significación, pero que pueden ser empleadas con sentidos diferentes.

II

La cuestión de la memoria social está unida, precisamente, al reexamen de la historia como fuente de la identidad colectiva y, más inmediatamente, de legitimidad política, sobre todo en relación con la responsabilidad en el estallido de la Guerra Civil y acerca de la represión en la dictadura franquista. La expresión «revisionismo histórico» se refiere a un fenómeno tan viejo como la instrumentalización ideológica del pasado. En este sentido, el «revisionismo histórico» es una línea de interpretación polémica del pasado respecto a la versión considerada «oficial». Como consideración ideologizada constituida al margen de los centros universitarios y académicos, el «revisionismo histórico» se imbrica con el nacionalismo y el conservadurismo político, apreciando que sólo el conocimiento de la «historia verdadera» permite fundamentar una política nacional que favorezca los intereses de toda la nación.

Tal es el caso de las afirmaciones de Pío Moa, ampliamente difundidas también en los medios de comunicación[20]. En los prolegómenos de su libro *Los mitos de la Guerra Civil,* éste escribió que «la

---

cas de la Universidad Pompeu Fabra, en Barcelona, aparecen ampliamente recogidos en su ensayo *Bienestar insuficiente, democracia incompleta. Sobre lo que no se habla en nuestro país,* Barcelona, Anagrama, 2002.

[19] Javier Tusell, «Por una historia revisionista de la transición», *Claves de Razón Práctica,* núm. 115 (septiembre 2001) pp. 11-21.

[20] Precisamente, hay que mencionar la controversia que provocó la entrevista que el periodista Carlos Dávila le hiciera en el programa *El tercer grado,* emitido la

obra no es una historia sistemática de los episodios de aquel conflicto, sino un examen crítico de los sucesos y personajes más destacados o "mitificados" por la historiografía o la propaganda»[21]. Pío Moa manifestaba el intento de soslayar la pesada disputa en torno a las culpas, y procurar entender más bien el pasado «a través de las intenciones y valoraciones de sus protagonistas reales, de la lógica de sus actos, de sus objetivos y medios»[22]. Así, atiende a las formas de pensar, las apreciaciones de la realidad y las decisiones de los principales personajes del acontecer político de la República, pues en su opinión sus actitudes trazaron la marcha hacia la guerra[23]. Cada capítulo de la primera parte del libro aborda un personaje, caracterizado con un a modo de coletilla: Niceto Alcalá Zamora, «el conservador que trajo la república y precipitó la guerra»; Azaña, «la inteligencia jacobina y los gruesos batallones populares»; Largo Caballero, «o la revolución *proletaria»,* y Prieto, «el amigo socialista de Azaña»; Companys, «levantar Cataluña»; García Oliver, «la gimnasia revolucionaria»; José Díaz, «la estrategia de Moscú»; José Antonio, «dialéctica de los puños y las pistolas»; Calvo Sotelo, «la democracia no frenará el comunismo»; José María Gil-Robles, «fue posible la paz»; Franco, «lo que ni usted ni yo queremos que pase».

A modo de resumen, Pío Moa quiso rebatir la idea de que la República llegó pacíficamente y con talante generoso, instaurando una democracia progresista y moderada, contra la que conspiró desde el primer momento la vieja oligarquía reaccionaria por temor a perder sus privilegios. En su opinión esta tesis ampliamente aceptada tiene un aire convincente, pues se sustenta en hechos reales, si bien puntualizaba que «se trata de una colección de mixtificaciones o, si se quiere, "mitos"», escamoteándose algunos datos

---

noche de 19 de febrero de 2003 en La 2 de TVE. Luís Pío Moa Rodríguez reiteró, en esta entrevista, las principales afirmaciones sustentadas en en su libro *Los mitos de la Guerra Civil,* publicado en Madrid, La Esfera de los Libros, en enero de 2003. Con anterioridad, este autor había publicado *Los orígenes de la Guerra Civil española* (1999), *Los personajes de la República vistos por ellos mismos* (2000) y *El derrumbe de la Segunda República y la Guerra Civil* (2001), libros editados en Madrid, Encuentro Ediciones.

[21] Pío Moa, *Los mitos…*, *op. cit*., p. 13.

[22] *Ibid.,* p. 22.

[23] *Ibid.,* p. 31.

que prueban que los «conservadores, lejos de obstruir la instauración republicana, la facilitaron, y mantuvieron una moderación y legalismo mayoritarios, defendiendo la legalidad y la democracia frente a la insurrección armada izquierdista: los monárquicos y la Falange constituían grupos muy minoritarios, como probaron las elecciones de 1933, y luego las de 1936»[24]. La conclusión no es otra, según Pío Moa, que «en el alzamiento militar de julio del 36 no puede verse la culminación de una sorda subversión antirrepublicana desde el mismo nacimiento del régimen, sino una rebelión ante una situación juzgada insoportable no sólo por las derechas, sino también por políticos izquierdistas, empezando por Prieto»[25]. No hubo, añadía, peligro fascista real; pero del carácter revolucionario de las ideas y estrategias de las fuerzas principales no cabe duda alguna[26]. De este modo, Pío Moa invierte maniqueamente las responsabilidades por el estallido de la Guerra Civil, señalando que, al objeto de su libro: «Baste con establecer, con muy pocas dudas, que fueron las izquierdas quienes, movidas por sus aspiraciones, rompieron las reglas del juego y empujaron al régimen a la Guerra Civil, que solían considerar empresa lamentable, pero necesaria para acceder al mundo nuevo y presuntamente luminoso; y que fueron los conservadores quienes, deseando evitar el choque, sostuvieron mayoritariamente un actitud moderada, próxima a veces a la cobardía, hasta que la amenaza se les hizo cuestión de vida o muerte»[27].

Ya el historiador César Vidal había denunciado la manipulación y la propaganda sobre la memoria de la historia reciente de España, señalando la necesidad de recordar la responsabilidad de los nacionalismos y las izquierdas en la ruptura de la convivencia pacífica[28]. Estos argumentos no sólo remozan las razones esgrimidas propagandísticamente en el momento del estallido de la Guerra Civil para justificar el «Alzamiento» y legitimar la violencia que se instauró en el «nuevo Estado». Hay que contemplar también que emergen del trasfondo de recientes enfoques revisionistas de los fascismos europeos, sobre todo tras la caída del comunismo en los países del Este; enfoques

[24] *Ibid.,* p. 188.
[25] *Ibid.,* pp. 188-189.
[26] *Ibid.,* p. 189.
[27] *Ibid.,* p. 193.
[28] «Memoria histórica», *El Mundo,* 20 de noviembre de 2002.

que se han solapado con las tesis del «negacionismo» del exterminio judío[29].

Así, además del problema de las culpas en el estallido de la Guerra Civil, hay que precisar que ciertos juicios sobre la represión republicana aparecen concomitantes con los términos del «negacionismo» de la *Shoah,* al reexaminarse los sucesos de Badajoz cuando fue ocupada la ciudad por las tropas «nacionales» y, sobre todo, al esgrimirse las matanzas de Paracuellos del Jarama y la realidad de las checas[30].

En tercer lugar, se ha vuelto a manejar la idea de que la «era de Franco» propició una democracia estable. Pío Moa escribió al respecto: «No cabe conceptuar el franquismo como paréntesis oscuro y vacío entre la república y la democracia actual, pues ésta procede directamente de él, y su estabilidad descansa en la base social y económica creada por él, que facilita encauzar las tensiones sociales sin demasiados sobresaltos»; en contraste, añadía: «Al revés de la republicana, la nueva Constitución ha nacido de un amplio consenso, el violento y turbio anticlericalismo de antaño ha casi desaparecido, y el clima político actual, salvo excepciones como la del terrorismo nacionalista vasco, está muy lejos de la crispación y el enfrentamiento, a menudo feroz, típicos de la república»[31].

La peculiaridad del régimen franquista es que, sin ser liberal ni democrático, desembocó en una democracia liberal, básicamente por su propio impulso como consecuencia de su carácter autoritario, pero no totalitario; una diferencia que resalta en las dificultosas transiciones de los países socialistas y la de España, pues ésta resultó bastante sencilla[32]. Y Pío Moa concluía su libro con las siguientes afirmaciones: «Por lo demás, la rebelión del 36 no fue contra la república o lo que de democrático quedaba en ella, sino contra la revolución, aunque en su impulso arramblara con otras muchas

---

[29] Pierre Vidal-Naquet, *Los asesinos de la memoria,* México, Siglo XXI, 1994 (ed. original en francés de 1987).

[30] Véanse, como ejemplo, los libros de César Vidal, *Checas de Madrid. Las cárceles republicanas al descubierto,* Barcelona, Belacqua/Carragio, 2003 y *Paracuellos-Katyn: un ensayo sobre el genocidio de la izquierda,* Madrid, Libroslibres, 2005. *Cf.* con la dura crítica que del primer libro hiciera Eduardo González Calleja, «De campos, cárceles y checas. Maneras de ver la represión durante la Guerra Civil y la posguerra», *Revista de Libros,* núm. 87 (marzo 2004), pp. 6-8.

[31] Pío Moa, *Los mitos…*, *op. cit*., p. 529.

[32] *Ibid.,* p. 530.

cosas. En este sentido, la reforma del franquismo, en 1976, abría paso a una especie de segunda Restauración, pero en una situación, creada por aquel régimen, incomparablemente mejor que cualquiera de preguerra», añadiendo: «No me parece exagerado decir, como ya señalé en *De un tiempo y de un país,* que la victoria de Franco en la Guerra Civil salvó a España de una traumática experiencia revolucionaria, y que su régimen la libró de la guerra mundial, modernizó la sociedad y asentó las condiciones para una democracia estable. Con todos sus elementos negativos, y a pesar de la imagen nefasta cultivada por sus enemigos en estos últimos años, su balance final me parece muy positivo, e infundada la mayoría de las críticas a él que hoy circulan como verdades inconcusas»[33].

Con estos argumentos se trata de relativizar la responsabilidad de la derecha monárquica y radical, y de amplios sectores de la sociedad española, en el estallido de la Guerra Civil, así como de obviar la violencia innata y de excusar la anormalidad histórica de la dictadura franquista. Ello se produce mediante la «reideologización» del pasado por un discurso que dice revisar las pretendidas verdades del conocimiento histórico establecido; un discurso «presentista» que simplemente invierte, contraviniendo el propósito inicial declarado por el propio Pío Moa en los prolegómenos de su citado libro *Los mitos de la Guerra Civil,* la cuestión de la culpabilidad colectiva. El autor insiste sencillamente en que el hecho de que la cosmovisión de la izquierda revolucionaria impele a la aniquilación del enemigo político y de clase provocó que la derecha hubiera de reaccionar ante tal amenaza[34].

La «desideologización» de la historiografía oficiosa sobre la guerra de España resultó de la exhaustiva crítica que comenzara, sobre todo, el hispanista norteamericano Herbert R. Southworth con su libro *El mito de la cruzada de Franco,* publicado en 1963[35]. Ahora, cuarenta años después, que unos pocos historiadores hayan

---

[33] *Ibid.,* p. 531.

[34] Pío Moa ha insistido en sus argumentos en los libros *1934, comienza la Guerra Civil: el* PSOE *y la Ezquerra emprenden la contienda,* Barcelona, Áltera, 2004; *1936, el asalto final a la República,* Barcelona, Áltera, 2005; y *Franco: un balance histórico,* Barcelona, Planeta, 2005; y *Años de hierro: España de la posguerra, 1939-1945,* Madrid, La Esfera de los libros, 2007.

[35] París, Ruedo Ibérico; reeditado en Barcelona, Plaza & Janés, 1986. Hay que citar, más recientemente, los trabajos de Alberto Reig Tapia, como es el caso de los

considerado que se puede y se debe discutir acerca de estos redivivos planteamientos supone apuntar, en primer lugar, su carácter revisionista, sometiendo a exhaustiva y fundamentada crítica sus principales argumentos[36].

Precisamente, los términos de la crítica al revisionismo fueron rechazados por Pío Moa, quien afirmó que oponerse a la revisión es hacerlo a la ciencia[37]. En su opinión, el término era aplicado con sentido denigratorio a quienes cuestionaban, en España, muchas supuestas verdades del «consenso» sobre la República y la Guerra Civil a que habían llegado historiadores y políticos, pero puntualizaba: «Ahora corren malos tiempos para ese consenso anticientífico, y los consensuados se llaman entre sí, a grandes voces, a cerrar filas contra el "revisionismo"»[38]; y rechazando la equiparación con el «revisionismo» del Holocausto, prohibido en Alemania, denunciaba que los enemigos del «revisionismo» español sólo perseguían imponer igual censura, cuando más bien: «En España hubo atrocidades y terror por parte de los dos bandos, no sólo de uno, como intentan dar a entender grupos como el de "Recuperación —envenenamiento, más propiamente— de la memoria histórica". Además,

---

libros *Franco «Caudillo»: mito y realidad,* Madrid, Tecnos, 1995 (parcialmente reeditado con el título *Franco: el césar superlativo*, Madrid, Tecnos, 2005); *Memoria de la Guerra Civil. Los mitos de la tribu,* Madrid, Alianza Editorial, 1999; y *La cruzada de 1936: mito y memoria,* Madrid, Alianza Editorial, 2006.

36 Al respecto, fue Enrique Moradiellos quien iniciara la discusión en sucesivos comentarios: «Amarguras y maniqueísmos», *Revista de Libros,* núm. 61 (enero 2002), pp. 14-15; «Las anteojeras del maniqueísmo histórico», *Revista de Libros,* núm. 66 (junio 2002); «La Guerra Civil: los mitos de Pío Moa», *Revista de Libros,* núm. 79-80 (julio-agosto 2003), p. 57. Poco antes, Enrique Moradiellos había escrito el amplio comentario: «Las razones de una crítica histórica: Pío Moa y la intervención extranjera en la Guerra Civil española», publicado en la revista electrónica *El Catoblepas* (núm. 15, mayo 2003), en respuesta al artículo «Pío Moa, sus censores y la Historia de España», de Antonio Sánchez Martínez, editado con anterioridad en la misma revista (núm. 14, abril 2003). Las observaciones de su comentario aparecen también expuestas en «La intervención extranjera en la Guerra Civil: un ejercicio de crítica historiográfica», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* núm. 50 (2003), pp. 199-232. Véase, de este mismo autor, *1936. Los mitos de la Guerra Civil*, Barcelona, Península, 2004.

37 Pío Moa, «Revisionismo», *Contra la mentira. Guerra civil, izquierda, nacionalista y jacobinismo,* Barcelona, Debolsillo, 2006 (1.ª ed. en Madrid, Libroslibres, 2003), p. 17; artículo publicado originalmente en el periódico *Libertaddigital.com,* el 6 de marzo de 2003.

38 *Ibid.,* p. 18.

tal situación fue el desenlace de una intensísima presión revolucionaria que terminó por destruir la República». En conclusión, Pío Moa afirmó: «Todo esto es silenciado cuidadosamente por quienes acusan a otros de "revisionismo" —es decir, nos acusan de practicar la más elemental exigencia del método científico— y aspiran a adoctrinar a la población en general, y a los jóvenes en particular, en una versión cuya abundante falsedad sale a la luz a borbotones a la primera indagación crítica». Así, éste trata de invertir, en un discurso dicotómico, la jerarquía de significados de un término, «revisionismo», como también hace con el sentido de los acontecimientos de un hecho histórico, que no desrealiza, aun simplificando extraordinariamente; he aquí la aparente objetividad, y el subsiguiente peso convincente para muchos lectores, de sus argumentos, a pesar de estar los fundamentados de manera sesgada documental y testimonialmente, y de ser sustentados siempre de manera polémica; es decir, Pío Moa no hace más que redivivir argumentos tras los que subyacen aquellos estereotipos sobre la distinción entre el «amigo» y el «enemigo», que imbuyeron el imaginario social en España durante más de cuarenta años tras el estallido de la Guerra Civil[39].

Acerca de la persistencia de tal visión de la historia de España en el proceso de transición de la dictadura a la democracia, Vicenç Navarro apuntó el gran desequilibrio existente en la recuperación de la memoria histórica, al escribir:

---

[39] Véase Pío Moa, *Los crímenes de la Guerra Civil y otras polémicas,* Madrid, La Esfera de los Libros, 2004; y *La quiebra histórica «progresista»; en qué y por qué yerran Beevor, Preston, Juliá, Viñas, Roig,* Madrid, Encuentro Ediciones, 2007. Hay que destacar la importancia del respaldo a sus argumentos por un «discurso autorizado», cual el del historiador académico; así sucedió con las opiniones expresadas por el historiador norteamericano Stanley G. Payne, «Mitos y tópicos de la Guerra Civil», *Revista de Libros,* núm. 79-80 (julio-agosto 2003), pp. 3-5. Véase la respuesta de Santos Juliá, «Últimas noticias de la Guerra Civil», *Revista de Libros,* núm. 81 (septiembre 2003), pp. 6-8; asimismo, Alberto Reig Tapia apuntilló al publicista Pío Moa, y replicó al historiador Stanley G. Payne, en el artículo «Ideología e Historia. *Quosque tandem,* Pío Moa?», *Sistema,* núm. 177, 2003, pp. 103-119 y, más ampliamente, *Anti-Moa,* Barcelona, Ediciones B, 2006. Hay que citar también Javier Rodrigo, «Los mitos de la derecha historiográfica. Sobre la memoria de la Guerra Civil y el revisionismo a la española», *Historia del Presente*, núm. 3, 2004, pp. 185-195, así como Francisco Espinosa Maestre *El fenómeno revisionista o los fantasmas de la derecha española (Sobre la matanza de Badajoz y la lucha en torno a la interpretación del pasado),* Badajoz, Del Oeste Ediciones, 2005, escrito que ha sido reeditado, junto a otros trabajos suyos anteriores, en *Contra el olvido. Historia y memoria de la Guerra Civil,* Barcelona, Crítica, 2006.

Mientras que las derechas han continuado promoviendo durante el período democrático su versión de la historia de España, las izquierdas han silenciado, hasta muy recientemente, su propia historia. Se ha hablado mucho en nuestro país sobre la existencia durante la transición de un pacto entre las derechas y las izquierdas para que no se mirase al pasado, causa de que la amnistía política se convierta también en amnesia política. Aunque no discrepo con elementos importantes de esta interpretación de la transición, estoy, sin embargo, en desacuerdo en que hubiera un silencio de su pasado por parte de las fuerzas conservadoras. Antes el contrario. Su versión de lo que fueron la República, la Guerra Civil, el franquismo y la transición ha sido la que ha dominado en nuestro país. La interpretación conservadora de nuestra historia —promovida durante los cuarenta años de dictadura— no fue cuestionada masiva y extensamente (a lo largo del territorio español y en todos los ámbitos educativos, incluyendo las escuelas) durante la democracia. De ahí que el silencio histórico de las izquierdas significó, en la práctica, la continuación y reproducción de tal versión conservadora de nuestra historia, lo cual ha sido facilitado por el gran dominio que las fuerzas conservadoras han tenido y continúan teniendo en los medios de información y persuasión de nuestro país, situación reforzada todavía más en los últimos siete años de gobiernos conservadores.

Vicenç Navarro opinaba que, frente a esta avalancha ideológica, las izquierdas están desideologizadas y desarmadas al haber confundido la necesaria modernización de su discurso con el abandono de su pasado, responsable de su desmemoria histórica[40].

De modo similar se ha apuntado la falta de reflejos de los historiadores, su relativo silencio desde que irrumpiera la literatura «revisionista», pues la actitud dominante ha sido ignorarla por considerar que está desprovista de valor científico, limitándose las pocas voces críticas a contraponer a sus perspectivas otras que consideran «objetivamente» probadas[41]. Sobre este punto, los profesores Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín precisaban: «La contesta-

---

[40] «Ideología y política en España», *El País,* 24 de febrero de 2004.

[41] Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo Martín, «La Guerra Civil española: memoria, ideología y conocimiento», *Diagonal,* del 24 de noviembre al 8 de diciembre de 2005, p. 39. Las ideas de este artículo son expuestas más ampliamente en Pablo Sánchez León, «La objetividad como ortodoxia: los historiadores y el conocimiento de la Guerra Civil española», en Julio Aróstegui y François Godicheau, (eds.), *op. cit*., pp. 95-135. Véase, de ambos autores arriba citados, *La guerra que nos han contado: 1936 y nosotros,* Madrid, Alianza, 2006.

ción a tal literatura por parte de los historiadores no puede fundamentarse en una supuesta objetividad inherente a la profesión, atributo que no es consustancial al conocimiento histórico. También los estudios de historia concebidos bajo la represión franquista o el exilio, o durante la Transición y bajo la democracia, a cargo de españoles o hispanistas, son narraciones con el sesgo ideológico de sus autores, y vieron la luz tratando de seducir a públicos amplios y crear o consolidar consensos. A este nivel profundo, ambas están más cerca de lo que uno y otros reconocen», añadiendo que «lo cierto es que todas ellas comparten una epistemología que se caracteriza por presentarse como la versión objetiva y definitiva o por aspirar a producirla, cerrando así a la interpretación un episodio de nuestro pasado que se resiste a ello por apelar a sensibilidades e identidades cambiantes». Y, consecuentemente, opinaban que los ciudadanos deben reclamar a los historiadores que justifiquen su función social, lo que estaban lejos de venir haciendo, puesto que de poco sirve una ciencia social o histórica por mucha verdad objetiva que busque si no contribuye a mejorar el bienestar moral colectivo. Pablo Sánchez León y Jesús Izquierdo concluían que un comienzo en tal dirección sería ofrecer al público obras que, sin renunciar a conocer a quienes vivieron bajo la Segunda República, asuman la distancia moral y epistemológica que nos separan de ellos, pues: «Frente al empirismo rancio o al relativismo, la actividad del historiador encuentra su mejor contribución social en el compromiso con una dramática doble lealtad, hacia el presente, pero también hacia el pasado, señalando a cada paso nuestra tendencia a traducir los valores dominantes en el pasado a un lenguaje que, en buena medida, es sólo nuestro».

* * *

La controversia sobre la revisión de la historia reciente de España permite distinguir entre la «influencia social del pasado» y el «uso público de la historia»[42]. No obstante la profesionalización del oficio de historiador, el pasado continúa siendo un territorio en el que se

[42] Sobre este último aspecto, véase la panorámica exposición de Gonzalo Pasamar Alzuria, «Los historiadores y el "uso público de la historia": vieja polémica y desafío reciente», *Ayer. Revista de Historia Contemporánea,* núm. 49, 2003, pp. 221-248.

ventilan luchas políticas e ideológicas, siendo el presente el que plantea las cuestiones y hace las conminaciones[43]. Sólo un adecuado equilibrio entre los polos de la proximidad comprensiva y la distancia crítica respecto al pasado puede atemperar la actitud más propia del historiador en el campo social en un sistema democrático: entonces, el trabajo del historiador está orientado también por la búsqueda no de la verdad, sino del bien, y la auténtica oposición no se da, por consiguiente, entre ciencia y política, sino entre una buena y una mala política. No se trata de la exigencia de recuperar el pasado sino más bien de cuál sea su uso[44].

Al respecto, Tzvetan Todorov insistió en que, en la vida pública, el recuerdo del pasado no es en sí mismo su propia justificación, puesto que el uso adecuado de la memoria es el que sirve a una causa, no el que se limita a reproducir el pasado, sacralizándose la memoria[45]. Una causa que, en la democracia española, no es otra que la restitución moral de las víctimas y de los excluidos por el peso de la derrota y la represión, reconociéndose públicamente la pluralidad de memorias colectivas; se trata de esa otra transición simbólica pendiente en la sociedad española, y no sólo política y jurídico-administrativa —ésta además todavía inconclusa—, que ha de evidenciarse en el espacio público mediante la imbricación no sólo entre historia y memoria, sino de éstas con una rememoración pública y otra para procurar, así, el pertinente «uso cívico de la historia» en democracia.

---

[43] Jean Chesneaux, *¿Hacemos tabla rasa del pasado? A propósito de la historia y de los historiadores*, Madrid, Siglo XXI, 1977 (ed. original en francés de 1976), pp. 10 y 24.

[44] Tzvetan Todorov, *Los abusos de la memoria,* Barcelona, Paidós, 2000 (ed. original en francés de 1995. Una primera versión de este texto fue presentada en Bruselas, en noviembre de 1992, en el congreso «Historia y memoria de los crímenes y genocidios nazis», que organizó la fundación Auschwitz).

[45] Tzvetan Todorov, *Memoria del mal, tentación del bien. Indagación sobre el siglo XX,* Barcelona, Península, 2002 (ed. original en francés de 2000), p. 208.

10. MONÓLOGO. EDUCACIÓN, TRADICIÓN Y COMUNICACIÓN EN LA HISTORIOGRAFÍA ACADÉMICA ESPAÑOLA

JAVIER CASTRO IBASETA Y SAÚL MARTÍNEZ BERMEJO*

¿Para qué enseñar historia en la universidad?

Imaginemos que la historia académica estuviese fundándose en estos momentos: ¿cómo se justificaría su existencia teniendo en cuenta el modelo de sociedad contemporánea? ¿Cómo nos plantearíamos los aspirantes a historiadores profesionales nuestra función en la sociedad y nuestra relación con ella? ¿Sería posible diseñar unos modos educativos acordes con esa función?

La enseñanza universitaria de la historia es hoy una realidad. Cuenta con una estructura bien definida y con una serie de profesionales dedicados a ella. Su existencia es relativamente larga y está sobradamente asentada como disciplina, lo cual implica que efectivamente interactúa de algún modo con la sociedad de la que forma parte y que cumple una serie de funciones en ella. La pregunta del inicio es de todos modos pertinente, dado que la historia académica no ha evolucionado al mismo ritmo —ni en las mismas direcciones— que la sociedad en la que se inserta.

La teoría pluralista de la democracia, que aspira a ocupar un espacio intermedio entre el liberalismo individualista clásico y el comunitarismo, establece que no sólo es legítimo que los grupos puedan desarrollar identidades particulares y distintivas, sino que su papel es esencial en el mantenimiento de la propia democracia: de hecho, sólo dentro de un colectivo es concebible el desarrollo y la socialización de ciudadanos individuales. En una democracia pluralista, los diversos grupos tienen libertad para desarrollar distintas identidades sociales: ello les lleva a generar y consumir diferentes narrativas históricas, que sirven de sustento a tales identidades. Al mismo tiempo, una sociedad

* Investigadores de la Universidad Autónoma de Madrid.

de este tipo debe tener presente la dimensión individual del ciudadano, como elemento crítico capaz de modificar, juzgar o recrear las distintas narrativas históricas. En el pluralismo, la salud de la democracia está en relación directa con la fluidez de las identidades colectivas, con los diálogos que se establecen a) entre ellas mismas, b) en su interior —entre sus miembros— y c) entre los colectivos y el Estado[1].

En este artículo se insinúa que, en una democracia pluralista, y entre otras funciones, la educación es (o debería ser) una mediadora entre las identidades sociales y la actividad política. Pretendemos mostrar cómo el historiador es a la vez *Homo academicus* y *Zoon politikon,* y cómo la academia —espacio al mismo tiempo de producción de conocimiento y de reproducción de sujetos— ocupa un lugar central entre ambas facetas del individuo. Queremos reflexionar, en particular, sobre las peculiares condiciones de esta mediación dentro de la universidad española, y señalar algunas deficiencias en el modo de cumplir esa función.

Nuestro texto se desarrolla en tres niveles, en cada uno de los cuales nos ocupamos de cómo se relaciona el historiador profesional español con un tipo diferente de sujeto. En primer lugar, abordamos el tipo de relación que establece con el alumnado; en segundo lugar, con sus colegas de profesión; y en tercer lugar, con el público externo a la universidad. El punto de partida es nuestra experiencia académica personal, una parte determinante de la cual ha sido el contacto con el modelo académico anglosajón. Este modelo lo utilizamos ampliamente en el artículo, y seguramente de modo idealizado; que nuestro reflejo de esas otras realidades tenga mayor o menor veracidad es relativamente secundario, pues no se trata de enjuiciar su sistema, sino el nuestro.

I

«La historia comienza con la escritura» y podemos darle a la frase un sentido más literal y de mayor alcance que el que tiene en el lugar común. La escritura es la materia misma en que toma forma la

[1] Will Kimlicka, *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Paidós, Barcelona, 1996. Para un análisis más detallado del pluralismo ver Avigail I. Eisenberg, *Reconstructing Political Pluralism,* Nueva York, State University of New York Press, 1995.

comunicación del conocimiento histórico, al menos la mayoría del producido por los historiadores profesionales. Independientemente de quién lo produzca, de su calidad, de sus opciones metodológicas, finalmente siempre es imprescindible recurrir a las técnicas de la escritura histórica. El oficio de historiador es, en buena medida, un oficio de escritor. Por ello llama la atención la escasa presencia (por no decir la total ausencia) de este tipo de técnicas en el currículum: un simple vistazo a los programas de la licenciatura en las distintas universidades españolas permite constatar la enorme distancia entre el papel que efectivamente tiene la escritura en el quehacer del historiador y la atención que se le dedica durante su formación. Aunque de modo vago se reconozca la importancia del buen estilo a la hora de escribir un trabajo histórico, este hecho no tiene reflejo oficial alguno: en la imagen pública que ofrecemos de nosotros mismos a través de nuestro programa educativo, los historiadores aparecemos como seres perfectamente ágrafos.

En lo que en los planes de estudio se conoce como «métodos y técnicas historiográficos», la escritura no aparece ni como un método ni como una técnica. E inútilmente buscaremos en cualquier otra asignatura alguna formación en las destrezas del escritor. La formación del historiador como profesional de la escritura no es parte oficial de la enseñanza: se relega de modo tácito al llamado «trabajo práctico». Pero a la hora de reseñar y calificar los trabajos, recensiones y comentarios del estudiante, raro será el profesor que explicite elementos esenciales del oficio de escribir, como son la cuestión del estilo, la forma de argumentar, la estructura, la gramática, la sintaxis, el dominio de las bibliografías o de las formas de citación, etc. A pesar de que esas cuestiones cuentan a la hora de valorar y calificar un texto, es raro que al alumno se le haga ver que afectan directamente a la calidad del conocimiento histórico. Si el estudiante consigue llegar en su oficio a un cierto grado de dominio del arte de la comunicación escrita, habrá sido a través del método autodidacta del ensayo y el error: el mismo camino que recorrió el profesor, tan disciplinariamente ágrafo como él.

En España, en la licenciatura de historia, la escritura no es materia digna de enseñanza, de perfeccionamiento y mejora sometidas a una técnica reglada. Se considera en todo caso que esas habilidades deberían haber sido adquiridas en etapas formativas previas, con lo cual se soslaya el hecho de que hay elementos y convenciones

La escritura (corrección gramatical y ortográfica, estructuración, diferentes estilos y formatos de textos, etc.) y el aprendizaje técnico de la escritura (manejo de bibliografías, citación, etc.), apenas tienen espacio curricular en los planes de estudios de las universidades españolas. Esto puede comprobarse rápidamente con un simple vistazo a los planes de estudios de varias universidades españolas, como por ejemplo:

- Universidad de Alicante
  http://cv1.cpd.ua.es/webCv/ConsPlanesEstudio/cvAsignaturas.asp?wCodEst=B002&Lengua=C
- Universidad Autónoma de Barcelona
  www.uab.es/servlet/Satellite?cid=1099409747866&pagename=UAB/Page/TemplatePageDetallEstudis&param1=1089612449017&param2=
- Universidad Autónoma de Madrid
  www.uam.es/centros/filoyletras/oferta_docente/OfertaHistoria.pdf
- Universidad Complutense de Madrid
  www.ucm.es/info/ucmp/pags.php?tp=Licenciatura_en_Historia&a=estudios&d=muestratit4.php&idt=94
- Universidad de Granada
  www.ugr.es/~vic_plan/planes/paginasplanes/LICENCIADOHISTORIA.html
- Universidad Nacional de Educación a Distancia
  www.uned.es/webuned/areasgen/facultad/titulaciones/histo/a-histo.htm
- Universidad de Valladolid
  www.fyl.uva.es/html/historia.htm

En un caso encontramos la sugerencia de asignaturas de «Expresión oral y escrita» (para completar los créditos optativos), pero parece un caso excepcional:

- Universidad de Navarra
  www.unav.es/fyl/planestudioshistoria.htm

El contraste es absoluto con el mundo anglosajón. En buena parte de los estudios de historia se encuentra información detallada o vínculos a guías sobre escritura académica (*academic writing*). En ocasiones, esta información versa más específicamente sobre cómo escribir un texto histórico:

- Universidad de Aberdeen, Reino Unido
  www.abdn.ac.uk/history/ugrad/resource.shtml
- Universidad de Boston, EE UU
  www.bu.edu/history/writing_guide.html
- Universidad de Brown, Rhode Island, EE UU
  www.brown.edu/Student_Services/Writing_Center/resources/articles/lodeck.html
- Universidad de Colorado, EE UU
  www.colorado.edu/history/guidelines/index.html
- Universidad de Dublín, Irlanda
  www.ucd.ie/historyarchives/essays.htm
- Universidad de Sussex, Reino Unido
  www.sussex.ac.uk/history/1-3-1-1.html

A veces, de hecho, esta materia es objeto de una asignatura concreta:

- Universidad de Hertfordshire, Reino Unido
  http://perseus.herts.ac.uk/uhinfo/dmd/dmd_home.cfm?module_code=2HUM0163
- Universidad de Leeds, Reino Unido
  http://webprod1.leeds.ac.uk/banner/dynmodules.asp?Y=200607&F=P&M= HIST-1050
- Queen Mary College, Universidad de Londres, Reino Unido
  www.qmul.ac.uk/courses/coursedirectory/index.php?dept_id=13&module_id=388

[Todas las direcciones de internet de este artíc ulo se verificaron el 24 de abril de 2007.]

propias que la escritura de la historia no comparte con la escritura en general: aspectos sobre los cuales son habitualmente mudos los departamentos de historia, que carecen de criterios técnicos estandarizados de las cualidades que debe reunir un buen trabajo de historia, de los estilos de citación, etc. Algunos profesores, a título individual, ofrecen sus propias directrices, lo cual, más que solucionar una carencia estructural, la ilustra.

En resumen, la universidad española no persigue formar a miembros de un cuerpo caracterizados específicamente por su capacidad de reproducir las prácticas por las que ese sistema produce conocimiento. Casi el único fin que se busca a lo largo de la licenciatura es exponer al alumnado al conocimiento producido, a la historia como objeto. Uno de los efectos es que los licenciados en esta disciplina no se diferencian formalmente de otros sujetos, incluso no universitarios, en lo que toca a sus técnicas comunicativas. Y esto se materializa en la inexistencia de un perfil profesional vinculado al conocimiento especializado de tales técnicas. En el fondo, los profesores no hacen sino reproducir un esquema profundamente implantado en la universidad española según el cual se da en ella una importante escisión entre investigación y docencia, entre lo que el historiador investiga y lo que explica en clase. Toda enseñanza asentada en esta visión tenderá a excluir cualquier posibilidad distinta a la de infundir conocimiento en un alumnado concebido fundamentalmente como pasivo.

En lo que toca a la escritura, el déficit educativo de la licenciatura va mucho más allá de ser una cuestión anecdótica o un simple olvido singular del programa formativo del historiador. Es por el contrario un indicio de algo más profundo, un signo del divorcio fundamental entre dos aspectos de la labor del historiador: la producción y la comunicación del conocimiento histórico. En definitiva, no reivindicamos aquí el cuidado por un bello estilo, accesorio al contenido del discurso: en historia, la forma es parte del contenido. No es posible leer relatos históricos con independencia de las formas materiales en las que accedemos a ellos.

En la universidad española falta esta reflexión específica sobre los modos y los canales por los que se ha de comunicar el conocimiento histórico; no existe conciencia de que esa comunicación es indistinguible de, e imprescindible para, la producción de conocimiento. Aquí, la labor del historiador se sitúa bajo el signo episte-

mológico de una verdad positiva: lo que determina el valor de un producto historiográfico (un libro, un artículo, un trabajo escolar o una exposición oral) es su adecuación a la verdad histórica. De acuerdo con esta manera de ver las cosas, no es necesario valorar el producto final según la forma en que transmita las «verdades» que contiene, puesto que éstas se revelarán siempre de idéntico modo independientemente del formato del discurso.

II

La falta generalizada de reflexión sobre los modos en que se construye y transmite el conocimiento, se halla igualmente en la raíz de otro rasgo característico de nuestra práctica docente: la escasa relevancia de la discusión y del diálogo. En España, las conocidísimas «clases magistrales» siguen marcando pesadamente el carácter de la enseñanza de historia, ya en su misma configuración física. El profesor adopta su papel de comunicador de conocimiento en el seno de la estructura simbólica de la clase: miradas dirigidas hacia un único punto de voz, elevado sobre el resto y señalado jerárquicamente. Es cierto que los planes de estudios vigentes (frutos parciales de las numerosas iniciativas de reforma de la universidad que hemos conocido en las dos últimas décadas) establecen una cuota de horas de enseñanza denominadas como «prácticas». No obstante, en el desarrollo cotidiano de esas horas, un tercio del total de la asignatura, es muy poco el espacio que se ha dado a formatos como seminarios, sesiones de discusión sobre textos u otras actividades en las que la comunicación entre alumno y profesor, o entre el propio alumnado, se produzca sobre unas bases de mayor reciprocidad que las que establece la clase magistral. ¿Por qué no ha habido manera de superar un modelo considerado caduco desde hace años?

Como alumnos de la promoción que ingresó en la universidad en 1996, los autores pudimos asistir en primera persona al esfuerzo del profesorado por dar sentido y contenido a estos créditos prácticos, por aquel entonces de reciente implantación. Loable intento que acabó, sin embargo, con la vuelta uno o dos años más tarde a los formatos «tradicionales», como el comentario de texto o el trabajo escrito. Aquel espacio no pudo configurarse de un modo novedoso puesto que la inercia lo acabó rellenando con la antigua jerar-

quía magistral de la relación profesor/alumno. Nunca, y esto es lo importante, se consideró la posibilidad de que el alumno se convirtiera realmente en parte activa del proceso formativo, y un historiador en pie de igualdad (como mínimo a priori) a la hora de discutir un texto o de analizar un determinado problema histórico. Esta fuerza tenderá a actuar en contra de cualquier reforma institucional de la universidad —incluido el actual «plan de Bolonia»— que no se acompañe de cambios en la actitud de los propios profesores.

La inercia hace que consideremos naturales las carencias señaladas. Por parte del alumnado resulta fácil seguir acogiéndose al calor que ofrece el modelo educativo dominante durante anteriores etapas formativas. Cuando el marco que se le ofrece es el mismo, es lógico que su papel consista en mantenerse en la pasividad que le es conocida. Tal actitud, heredada de la enseñanza secundaria, implica un trabajo basado en el estudio y su demostración en exámenes del conocimiento adquirido: exigencias intelectuales sobradamente familiares para el alumnado. El estudiante, presuponiendo la mayor seriedad, exigencia e importancia de la enseñanza universitaria, encuentra buenos motivos no sólo para adoptar un rol pasivo, sino para adentrarse en ese papel y reforzarlo. El profesor no hace nada para evitarlo y se afirma igualmente en su papel: el juego le es cómodo aunque sea, al tiempo, fuente de quejas, frustración y malestar continuados. En este círculo perverso de inactividad y mutua incomprensión, participan al mismo tiempo profesores y alumnos, lo cual no debe hacer olvidar quién es el profesional asalariado responsable de la educación.

Todo remite otra vez a una academia que funciona bajo el presupuesto de la *producción*, y que obvia por ello las cuestiones sobre la *comunicación*: prima la referencia a una verdad externa, objetiva y enunciable, y excluye cualquier cuestionamiento sobre las condiciones, las posibilidades y las consecuencias de la enunciación de esa verdad. En un campo así dispuesto, es natural que no se valore el diálogo como mecanismo generador de conocimiento. Los efectos de esta carencia los vemos reproducirse en todos los niveles del funcionamiento interno de los departamentos: se hacen sentir incluso en las deficitarias relaciones que efectivamente existen entre sus distintos miembros, y obstaculizan la creación de pautas de discusión que pudieran ser útiles en la resolución de conflictos y en la toma de decisiones.

Resumiendo: venimos aquí señalando lo que no son sino consecuencias diversas de la estructura monológica de la historiografía española. El monólogo, como régimen dominante de la comunicación en las universidades, adopta diversos formatos: la clase magistral, la conferencia, la monografía. El maestro expone la verdad a los oyentes; la comunicación se polariza en torno al emisor; la presencia activa del auditorio suele ser escasa; el lector ideal se corresponde totalmente con el autor. En la conferencia, como en la clase magistral, la participación de la audiencia se limita a las preguntas finales. Esas preguntas, simulacro de un diálogo, refuerzan en realidad el efecto de monólogo: al generar en el discípulo la impresión de que lo único que se puede tener ante el discurso del maestro es una «duda», y al insinuar éste que puede solucionarla con una mera aclaración, se aumenta el efecto dogmático y se refuerzan los roles establecidos.

Frente al monólogo que se establece en la clase magistral, el seminario (también en el modo en que organiza simbólicamente el espacio) permite en un grado mucho mayor la generación de diálogos y discusiones. En el modelo anglosajón, el seminario es de hecho una forma matriz que se desarrolla más allá de los seminarios propiamente dichos: algunas clases de la licenciatura en historia, y todo el doctorado, toman la forma de discusiones dirigidas —más que dominadas— por el profesor.

En la manera de concebir la producción escrita en el modelo anglosajón es palpable el efecto del diálogo y de la atención a los aspectos comunicativos. Evidentemente, en el mundo académico anglosajón se producen monografías históricas fruto de investigaciones individuales, lo mismo que se imparten conferencias y clases magistrales. Sin embargo, aparece otra serie de productos que, como el seminario, nos indican la presencia paralela de una actitud diferente. El formato *paper*, por ejemplo, (un texto breve abierto a la discusión, un documento que refleja el trabajo en curso) sólo es pensable en un mundo donde la discusión de un texto sea parte de su proceso de elaboración. Existen incluso libros que representan para la monografía lo que el *paper* para el artículo, en los que más que declararse con rotundidad la verdad sobre un objeto determinado, se ensayan posiciones intelectuales. Estos libros de conjunto, construidos a partir de seminarios o discusiones, cobran así el aspecto de informes del trabajo realizado, de demostraciones públicas de la calidad de las discusiones de ese grupo. Evidentemente, tales

La presencia de los seminarios en la academia anglosajona es evidente con una simple visita a las páginas web de los departamentos de historia de las distintas universidades. El gran número de los seminarios de cada departamento genera una dinámica departamental en la que el diálogo y la discusión tienen una fuerte presencia. Un breve repaso por las actividades de los departamentos de historia en dos conocidas universidades madrileñas, tal y como las recogen sus webs, nos permite comprobar la escasa presencia, la marginalidad o la poca visibilidad de los seminarios, término que a menudo oculta lo que en realidad es una serie de pequeñas conferencias.

En la Universidad Autónoma de Madrid, sólo Historia Moderna e Historia Contemporánea sostienen seminarios periódicos.
- Prehistoria y Arqueología e Historia Antigua. En sus webs no encontramos seminario alguno, ni actividades de otro tipo (congresos, conferencias...): tan sólo información «positiva» sobre proyectos en marcha, o publicaciones. (www.uam.es/departamentos/filoyletras/prearq; www.ffil.uam.es/antigua)
- Historia Medieval. Sólo una de las tres actividades anunciadas por el departamento está actualizada: un simposio de jóvenes medievalistas, que tiene un formato de congreso. (www.uam.es/departamentos/filoyletras/hmedieval/)
- Historia Moderna. En su web sí encontramos referencias a seminarios (http://www.uam.es /departamentos/filoyletras/hmoderna/especifica.htm). Por un lado, el seminario mensual de Historia Cultural, cuyo calendario se actualiza periódicamente (www.uam.es/departamentos/filoyletras/hmoderna/cultura.htm). Por otro, en la información sobre el Máster Europeo en Estudios Latinoamericanos se enfatiza la importancia de los seminarios como algo diferenciado de los cursos (www.uam.es/otros/masterAL/estructura.html).
- Historia Contemporánea. El caso de este departamento es peculiar: aunque en él lleva años organizándose un seminario de investigadores, lo buscaremos en vano en la web. Entre sus actividades sólo se anuncian en este momento algunas conferencias (www.uam.es/departamentos/filoyletras/hcontemp/actividades.htm).

En la Universidad Complutense de Madrid, un repaso semejante nos permite verificar algo curioso: que a veces se denominan como seminarios actividades que no son sino series de conferencias (Seminario de Arqueología Clásica, del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos, o los de Historia Medieval y Moderna). Aquí señalamos los seminarios que hemos encontrado anunciados en las webs de los departamentos:
- Seminario de Arqueología Clásica (Dpto. de Ciencias y Técnicas Historiográficas y de Arqueología, área de Arqueología): www.ucm.es/info/seic/seic.html. Calendario 2006-7: www.ucm.es/info/seic/seminario/sem14.html
- Grafos. Seminario Permanente de Cultura Escrita (Dpto. de Ciencias y Técnicas Historiográficas y de Arqueología, área de Paleografía y Diplomática): www.ucm.es/info/mabillon/grafos.htm. La página de actividades del seminario se encuentra «en construcción». En «otras actividades» se anuncian congresos, cursos o jornadas.
- Seminarios del Centro de Estudios Fenicios y Púnicos (Dpto. de Historia Antigua): www.ucm.es/info/antigua/cefyp.htm. Las fotografías de las actividades publicadas en la web revelan el formato monológico de sus reuniones.
- Seminarios del departamento de Historia Medieval y de Historia Moderna (www.ucm.es/info/media: sección Actividades;): los anunciados para 2006-7 tienen en realidad el formato de un congreso, y no de un seminario, como se ve por los programas (*El contrato político en Europa Occidental: la cadena contractual en Castilla*: www.medievalismo.org/pdf/SEMIDAFFa4.pdf; *Pecar en la Edad Media*: www.medievalismo.org/archivo/INTERIOR.jpg; *La vida cotidiana en la España moderna*: www.ucm.es/info/hismoder)
- El único departamento que parece contar con auténticos seminarios es el de Historia Contemporánea. Por un lado alberga un seminario de investigadores (www.ucm.es/info/hcontemp/seminterno.htm) en el cual se presentan investigaciones en curso, y al cual se invita a historiadores consagrados a explicar su trayectoria. Por otro, el Seminario de Fuentes Orales sirve de foro de organización de congresos y seminarios diversos (www.ucm.es/info/hcontemp/fuentesorales.htm).

discusiones cristalizan y se reelaboran editorialmente, pero el producto final conserva en buena medida el signo de la producción dialógica de conocimiento bajo el que nació.

Otro punto que muestra la importancia otorgada a la comunicación en el mundo anglosajón es el gran volumen que ocupan las discusiones de artículos y las recensiones críticas de libros en las revistas académicas. Este rasgo contrasta con la escasez de ese tipo de productos en las revistas españolas, donde además las recensiones son casi siempre simples resúmenes de novedades. No es descabellado de hecho señalar que a menudo parece regir en la práctica española un principio tácito según el cual resulta inadecuado discutir en público las tesis de los colegas, como si hacerlo amenazase con alterar el buen orden académico. Las discusiones de algunas revistas anglosajonas ofrecen, al ser leídas desde España, el aspecto de un conflicto abierto. En España, el conflicto, aunque existe, no se da en esas formas, ni se entiende que tenga cabida en ese lugar. Las contradicciones pueden darse, pero en forma de monografías excluyentes que defiendan tesis contrarias, cada una de las cuales aspira a erigirse con la última palabra en el tema: lejos de iniciar una discusión, este sistema tiende a cancelar esa posibilidad. Los libros no aspiran a convertirse en parte de un diálogo: cada uno es un mundo autónomo y autosuficiente, cada uno es un monólogo que mantiene lo contrario que el otro. Y varios monólogos no hacen un diálogo.

Una última virtud del modelo dialógico de la vida académica y la docencia, es que permite al estudiante y al oyente acceder no sólo al producto histórico finalizado, sino a la totalidad del proceso por el cual se genera ese producto. Por ejemplo, en los libros más «dialógicos» suelen transparentarse los procedimientos por los cuales se ha generado un determinado argumento. Al asistir a un curso de doctorado que toma la forma de un seminario, o a la presentación y discusión de un *paper*, el oyente no recibe solamente un conocimiento positivo: en este tipo de comunicación se puede captar a un historiador en el momento en el que se le ocurre una solución a un problema, reconstruir cómo ha sucedido, e incluso participar en el proceso. En general, un modelo dialógico implica un grado de reflexividad sobre los modos en que se genera el pensamiento histórico: el conocimiento de un objeto (el qué) va inextricablemente unido con el del cómo: cómo se piensa, cómo se argumenta o se defiende una posición, cómo se elabora un producto historiográfico.

En contraste con el tipo de conocimiento que proporciona y promueve el modelo monológico, el historiador dialógico dispone así de un buen número de habilidades y recursos añadidos. En primer lugar, es consciente de la importancia del aspecto comunicativo en el conocimiento histórico. En segundo lugar, su trabajo y su aprendizaje se desarrollan en un ambiente más reflexivo y en el que el diálogo obliga a una defensa explícita de la argumentación propia. Cuando este modo de conocer se aplica además a los textos clásicos de la historiografía, cuando se discute el trabajo de antiguos historiadores a través de su lectura y debate, el modelo dialógico alcanza un umbral particular. Esta labor le permite al historiador profesional y en formación situarse frente a su pasado historiográfico de un modo muy específico: al conocer a los autores y sus textos fundamentales de primera mano, a través de una discusión sobre método y contenidos, se los apropia y hace suyos. Se ve, por todo ello, inmerso en un proceso continuado de aprendizaje, junto a sus colegas y maestros, compartiendo el pasado común de la disciplina, como parte integrante de un conjunto formado por las diversas personas, pasadas y presentes, implicadas en la producción del conocimiento histórico.

III

La actual reforma del espacio universitario europeo incide en las necesidades de fomentar una enseñanza entendida como aprendizaje (aprender a aprender, trabajo personal del alumno, tutorías particularizadas) y no tanto como transmisión de contenidos (clase magistral). En muchos aspectos, algunas de estas propuestas pueden sonar semejantes a lo que propone este texto. No obstante, si no es capaz de alterar la formación moral de los historiadores profesionales, el proceso que englobamos bajo el genérico nombre de «Bolonia» será fagocitado por un sistema de prácticas universitarias que genera profesionales incapaces de reconocer los vínculos que los unen entre sí y con el alumnado de la licenciatura. No se debería apuntar a resolver tanto un problema institucional como uno de virtud. A lo que nos enfrentamos es a una ausencia profunda y de difícil solución, que no pasa tanto por una reforma de las *técnicas* pedagógicas como de los *hábitos* académicos. Y eso remite al problema

de fondo de la inexistencia de una identidad definida del historiador que integre su pasado, su presente y su futuro: esto es, nos encontramos con la ausencia de una auténtica tradición académica española.

Para indagar en la naturaleza escurridiza pero física de eso que llamamos tradición, sería interesante por ejemplo comparar las culturas universitarias de la historiografía española actual y de la llamada edad de plata (entre el cambio de siglo y 1936), para ver el caso de un país en el que se ha perdido esa tradición. Acaso comenzaríamos a entender de qué carecemos si nos planteamos lo tenue del vínculo que nos une a aquella gran generación de historiadores, filósofos y hombres de letras en general: una memoria obsequiosa, más que un herencia auténticamente intelectual, mucho más apropiada para objeto de museo que como fundamento de una tradición académica. El sentido de tradición en los historiadores españoles ha quedado reducido en la mayor parte de los casos al caricaturesco «estado de la cuestión» habitual en nuestras tesis doctorales.

Podemos igualmente comparar el caso español con el anglosajón, en el cual se observa la existencia de ese *algo* de que carece nuestra universidad. El historiador español puede encontrar difícil intuir el trasfondo identitario existente en las líneas que abren el prefacio del profesor Christopher Hill, allá por 1971, a su libro *The world turned upside down*[2]:

> Hay pocas actividades más cooperativas que la escritura de la historia. El autor coloca con audacia su nombre en la portada y los que reseñan el libro acertadamente atacan sus errores y fallos de interpretación; sin embargo, nadie mejor que él conoce hasta qué punto toda la empresa depende de la labor precedente de otros.

Para el historiador socializado exclusivamente en la universidad española (algo por fortuna cada vez menos frecuente), puede resultar difícil captar el verdadero alcance del denso tejido al que remiten estos comentarios. Lo más probable es que estas referencias evoquen una pura formalidad o se entiendan como agradecimientos *particulares* a cada uno de los colegas con los que el autor ha tenido

[2] Christopher Hill, *The World Turned Upside Down. Radical Ideas During the English Revolution,* Londres, Temple Smith, 1972.

contacto, y que le han hecho un comentario valioso para su trabajo. Los agradecimientos de los libros españoles son expresión de una academia individualista: reflejan un intercambio puntual y accidental. Con ello contrasta la textura institucional que se trasluce habitualmente en los agradecimientos anglosajones, y que en Hill cobra cuerpo con el término «cooperativo». Es posible que para percibir esa textura se requiera una experiencia práctica: a cualquiera que haya tenido un contacto personal con esa atmósfera cooperativa, el sentido auténtico se le revela con más claridad.

«Cooperativo» tiene aquí el sentido general de una conversación genuina. Una conversación además que no sólo comprende a los presentes. Una educación como la que caracterizábamos arriba, consistente en la frecuentación del diálogo y la discusión (no necesariamente amigable) entre los miembros de la comunidad historiográfica en un momento determinado, hace que la relación entre los historiadores presentes y los pasados se conciba igualmente en términos de diálogo. Esta conciencia de la relación entre pasado y presente se transparenta en los agradecimientos de Anthony Grafton en *Bring out your dead*[3]:

> En este libro se argumenta que algunos de los logros intelectuales más destacados de los europeos de la edad Moderna brotaron y dependieron del trabajo de comunidades intelectuales. Hoy día no son menos importantes. Es mi deber intelectual y un placer personal, consecuentemente, darles las gracias a los miembros de mis propias comunidades.

Es a esta aguda percepción del entramado intelectual a la que nosotros nos referimos con el nombre de «tradición», que para nosotros no remite aquí a las corrientes, ni a la transmisión de métodos o teorías. A alguien acostumbrado a concebir el campo académico en términos de las diversas escuelas (historia marxista, social, política…), la tradición puede resultar un concepto algo etéreo y difícil de pulsar. Pero no nos estamos refiriendo a ningún espíritu, sino a un sistema de prácticas materiales definibles y bien tangibles en las estructuras universitarias. La tradición reside, eso sí, en aquellos lugares hacia los que no solemos mirar: el modo de escribir, el modo

[3] Anthony Grafton, *Bring Out Your Dead. The Past as Revelation,* Cambridge (Massachusetts) y Londres, Harvard University Press, 2001.

de discutir, el modo en suma de comunicarse. Sobre todos estos elementos descansa un sentido de comunidad intelectual que al mismo tiempo garantiza un grado elevado de reflexividad acerca del modo contingente en que se produce el conocimiento histórico. Pese a que estos aspectos pueden parecer tangenciales al núcleo intelectual de la historiografía, no lo son en absoluto a la hora de explicar el oficio, su identidad y las formas en las que se desenvuelve.

Este concepto de tradición permite comprender varias cosas que se nos escapan cuando analizamos las culturas académicas con términos más familiares como «corriente», «escuela», «tendencia», «generación»… pues estos otros tienden a segmentar la comunidad historiográfica en términos de técnicas, o enfatizan más la clasificación metodológica. «Tradición» por el contrario nos permite ver lo que las escuelas historiográficas comparten, y cómo lo comparten, sin anular la pluralidad. Este concepto, al incorporar el diálogo y la discusión, da cuenta simultáneamente del sentido de comunidad y de las diferencias (a veces fuertes) entre los miembros de la misma. En la atmósfera anglosajona, los historiadores pueden sentirse pertenecientes a una tradición que se remonta décadas o incluso un siglo, algo que conocen y de lo que se sienten herederos a pesar de la distancia cronológica e intelectual. Para participar fructíferamente en un mismo diálogo no es necesario que todas las posiciones estén de acuerdo, salvo en las normas básicas del diálogo mismo: ni siquiera es requisito (ni el fin de un diálogo) llegar a compartir una posición final, ni aun de mínimos (eso sería una negociación, que implica diálogo, pero no es lo mismo). Lo que hace el diálogo es enriquecer la atmósfera en la que uno trabaja, y por tanto la propia obra.

La tradición así entendida es una sensación palpable en las discusiones entre historiadores anglosajones: en ellas destaca un dominio de la historia de la disciplina, de las obras fundacionales y de las biografías de los autores, que no se manifiesta sólo en forma de conocimiento positivo, sino con una marcada conciencia de que el historiador produce desde algún lugar. Esto explica en parte el obligado grado de conciencia, inscrito en las prácticas, que los historiadores anglosajones tienen de su actividad, de cuál es el lugar institucional e histórico que ocupan. Esta reflexividad deriva en buena medida del hábito de conversar. En el transcurso de una discusión, el historiador cobra conciencia de cómo su argumentación

depende de las réplicas de los demás, de cómo su planteamiento se modifica con éstas: de cuál es, en suma, su lugar con respecto a discursos ajenos. Cuando la relación con los historiadores del pasado se concibe igualmente en términos de una conversación secular, y no como un proceso evolutivo de simple superación, entonces el historiador puede hacerse consciente de la historia de la propia disciplina, y del lugar que uno ocupa con respecto a sus antepasados. Tradición es historia como diálogo, historia digerida, hecha propia. Algo que contrasta intensamente con la estructura histórica de la academia española, explicable mucho más en términos de escuelas, confrontaciones y parricidios: esto es, como un proceso de monólogo y alienación.

IV

El modo en el que los historiadores españoles habitamos el espacio universitario, el modo en que nos socializamos profesionalmente y establecemos relaciones con nuestros colegas, no es algo que afecte únicamente al interior la universidad. Más allá de estos muros podemos comprobar las consecuencias sociales de determinadas prácticas y funcionamientos académicos; mirando por encima de ellos comprendemos que no hablamos únicamente de cuestiones de la universidad, sino de los historiadores en tanto que ciudadanos.

El primer lugar en el que se reflejan las ausencias que venimos señalando a lo largo del artículo es en la valoración social de los licenciados en historia. A pesar de su formación como historiadores profesionales, no se ha logrado (o al menos no de un modo amplio) que la sociedad reconozca en ellos valores que la historia académica reclama como propios, tales como la seriedad en la crítica documental, el dominio del orden del discurso, la búsqueda del juicio sobrio (o la objetividad, si se quiere), la capacidad de interpretar fenómenos complejos, el conocimiento panorámico de realidades extensas, etc. Esto puede calificarse como una dejación de funciones: el historiador universitario no es capaz de imprimir en los estudiantes aquellas características que lo definen profesionalmente. La representación más comúnmente aceptada de cómo debe ser la historia (objetiva, rigurosa, erudita, crítica), debería dar lugar a unas prácticas docentes mucho más exigentes en algunos de los sentidos

que hemos venido apuntando: por ejemplo, una valoración meticulosa de las prácticas de escritura y de comunicación del conocimiento histórico, y la concesión de una mayor importancia a su generación dialógica y crítica.

Pero el sistema monológico de prácticas docentes afecta no sólo a la valoración de los licenciados y los profesionales individuales, sino a la de la comunidad de historiadores y al conjunto de su actividad intelectual e institucional. La falta de preocupación por el diálogo que gobierna la atmósfera en la que se socializa el historiador determina estructuralmente la difícil relación de la universidad española con el mundo social en que está inserta. Dedicaremos el resto de nuestro artículo a denunciar la falta de «historia pública» en España, esto es, la falta de discusión entre distintos ámbitos de la historia: especialmente entre historia académica e historia popular (que aquí entendemos como aquella que no es académica).

Las relaciones identitarias y los modos de funcionamiento habituales de la universidad tienen mucho que ver con las pautas de comportamiento de los historiadores españoles en el conjunto de la sociedad. Frente a otras formas de conocimiento histórico y otros grupos productores o demandantes del mismo, la academia se comporta de manera fundamentalmente jerárquica. No debemos dejarnos engañar por la doble legitimidad a la que suele recurrir la historia profesional, dependiendo de cuál sea su interlocutor. Frente al polo del capital, del empresario y del mundo de las rentabilidades objetivadas, la academia esgrime una legitimidad humanista que, teóricamente, sirve para salvaguardar las necesidades identitarias u otras no directamente rentabilizables. Frente al artista o al literato, al amateur o al periodista, sin embargo, hace valer su carácter institucional y sus procedimientos formales como garantía frente a las derivas subjetivistas o relativistas[4]. La historiografía profesional tiende además a representarse a sí misma como una comunidad de iguales que garantiza virtudes científicas frente al exterior: en realidad, los miembros de la misma se comportan hacia el interior de un modo atomizado y bien poco comunitario; la «igualdad» lo es entre instancias aisladas. Detrás de todo esto se oculta una concepción

---

[4] Pierre Bourdieu, *Homo academicus,* París, Minuit, p. 55. Comparación elaborada a partir del cuadro preliminar confeccionado por Bourdieu para hablar de las diferencias entre distintas facultades.

igualmente jerárquica de los distintos espacios de producción de conocimiento histórico; una jerarquía en la que los profesores se ven, por supuesto, a la cabeza. El monólogo, que es prácticamente el único modo de «comunicarse» en el interior del gremio, se proyecta también hacia el exterior; el modelo de relación profesor-alumno se reitera en la interacción academia-sociedad.

La pregunta a la que debemos hacer frente los historiadores es por qué, si la sociedad admite por lo general el valor de la historia y reconoce plenamente su importancia, el practicante profesional, el licenciado y la historia académica tienen, en términos reales, un reconocimiento social mucho menor que el que se concede al conocimiento histórico en su sentido más amplio. Historia es mucho más que lo que producen los historiadores profesionales. Debemos pues distinguir entre «historia popular» e «historia académica» por varios motivos. Uno de ellos, ya lo hemos señalado, es la escasa valoración social de la enseñanza universitaria de la historia. Pero posiblemente el más importante sea que esta distinción apunta hacia la existencia de formas de conocimiento histórico distintas a las practicadas profesionalmente, y pone de manifiesto las dificultades que tenemos en la universidad para reconocer otros polos de creación y difusión del conocimiento histórico. Lo que la historiografía académica encuentra en el fondo difícil de asumir es que ahí fuera existe todo un *sustrato* de conocimiento histórico con vigencia social, expresado de formas muy diversas. El historiador profesional, que se concibe como un ser absolutamente desvinculado de ese entorno preexistente, se encuentra de hecho inmerso en él (como mínimo, por la necesidad de negar dicha influencia).

Entre los historiadores es habitual la ignorancia general sobre otras formas de conocimiento histórico; probablemente nos cuesta incluso identificar los campos «productores» de historia popular. En su libro *Making history,* Peter Lambert y Phillip Schofield dedican un apartado a esas otras formas que están más allá de la academia, algo que no suele ser muy habitual. Los dominios que ellos identifican son el cine, la cultura popular, la historia amateur, y el patrimonio histórico[5]. En España debería destacarse además la importancia tradicional de la literatura histórica, y más recientemente

[5] Peter Lambert y Phillip Schofield (eds.), *Making history. An introduction to the history and practices of the discipline*, Londres y Nueva York, Routledge, 2004.

los movimientos de recuperación de la memoria de las víctimas de la Guerra Civil y del franquismo. En términos globales, y coincidiendo con el orden propuesto por Lambert y Schofield, seguramente sean los medios audiovisuales los primeros que vienen a la mente cuando se piensa, desde dentro de la academia, ese más allá.

En cualquier caso, podemos considerar la relación entre el cine histórico y el campo universitario como arquetipo de la existente entre historia académica e historia popular. ¿Pero cómo se relacionan exactamente? Robert A. Rosenstone señala lo siguiente al respecto:

> […] el cine histórico nunca ha sido considerado como una manera de construir el pasado con legitimidad propia. […] las películas que abordan temas históricos se tratan por lo general de dos maneras: bien como un reflejo de las inquietudes políticas y sociales de la época en que fueron realizadas, lo que significa que no se toma en serio su contenido histórico, bien como libros colocados en la pantalla, lo que incluye la presuposición de que la película debe de algún modo enunciar los mismos datos que se proporcionarían en una página impresa. El objetivo de esta colección es revisar estos enfoques para mostrar que la historia en los medios audiovisuales puede ser una forma singular de presentar e interpretar del pasado[6].

Esta tercera opción es la menos presente en la academia, como ejemplifica bien el habitual control del profesor durante la proyección de películas en sus clases. El conocimiento histórico generado por su visionado es admisible sólo bajo una tutela profesional que garantice interpretaciones «adecuadas» por parte de los estudiantes.

En la realidad, sin embargo, el cine produce conocimiento histórico al margen de la universidad e independientemente de lo que esta entiende como «la función del cine». Es posible demostrar esto con una pregunta capciosa, adaptada de Rosenstone: ¿qué porcentaje del conocimiento histórico que tiene un especialista en historia barroca sobre la guerra de Vietnam está basado de películas como *Platoon* o *Forrest Gump?*[7] La pregunta de hecho ya ha sido planteada «experimentalmente» por Sam Wineburg, si bien quienes respondieron a ella no eran historiadores, sino estudiantes de colegio y sus padres. Este estudio señala cómo distintas visiones de la guerra

---

[6] Robert A. Rosenstone (ed.), *Revisioning History: Film and the Construction of the Past,* Princeton, Princeton University Press, 1995, pp. 3-4.

[7] *Id.,* p. 44.

de Vietnam expresadas por uno de los alumnos, tales como el modo en que se trató a los soldados a su vuelta, tienen su origen concreto en una película de ficción[8]. Es posible que los resultados no hubiesen sido muy diferentes si la «prueba» hubiera tenido por participantes a especialistas en el siglo XVII.

La existencia de otras formas (no universitarias) de conocimiento histórico es innegable. Con el fin de ejercer una tutela intelectual sobre ellas, la historiografía profesional reclama la validez de criterios tales como la objetividad presuntamente superior del conocimiento histórico producido en la universidad, o el control entre pares que supuestamente garantiza una mayor calidad y un cierto consenso científico (debe aquí añadirse que este control se ejerce curiosamente con mucho mayor rigor cuando se juzgan las producciones populares que cuando se valoran las profesionales). El historiador académico tiende así a ignorar otros criterios de valoración igualmente legítimos, pero según los cuales él no es protagonista. El más doloroso y el que sin duda nos fuerza más vivamente a la reflexión es el criterio de la audiencia (indudablemente por ello el cine aparece el primero de la lista en historia popular). Porque, por muy cierto que sea que la historia sirva para no repetir errores del pasado o que permita sentar las bases de una convivencia social democrática y saludable, ¿cómo puede cumplir esa función si la sociedad no tiene acceso a la misma o si, como venimos proponiendo, los profesionales que la producen no son capaces de comunicarla al seno de la sociedad en que viven?

De nuevo, el punto de comparación es Gran Bretaña, donde existen hábitos, espacios e instituciones consolidadas que ocupan ese espacio intermediario entre la historia popular y la historia académica. Una de esas instituciones es la peculiar figura del «historiador residente» del noticiario nocturno de la BBC 2, Greg Neale, historiador profesional y popular al mismo tiempo, encargado de ilustrar el trasfondo histórico de las noticias de actualidad[9]. La BBC ocupa de hecho en ese país un lugar mediador entre la historia aca-

---

[8] Sam Wineburg, *Historical Thinking and other Unnatural Acts. Charting the Future of Teaching the Past,* Filadelfia, Temple University Press, 2001, pp. 240-241.

[9] Se puede ver el perfil de este peculiar personaje, aceptado popular y profesionalmente, en el artículo http://news.bbc.co.uk/1/hi/programmes/newsnight/5009136.stm. Existe también un interesante artículo de Neale en el que discute la creciente presencia de la historia en la sociedad británica, y la disminución paralela del interés en la historia por los políticos británicos: www.newstatesman.com/200512190017

démica y la extraacadémica, a través de sus documentales o en la página web dedicada a la historia[10]. Los historiadores universitarios realizan por su parte un esfuerzo paralelo por acercarse a la presencia pública de la historia y reflexionar sobre ella: da fe de ello el popular seminario, de varios años de existencia, organizado por la Facultad de Historia de la Universidad de Cambridge, y denominado precisamente «Public history». En él se dan cita representantes de la historia académica y de la historia popular (novelistas, redactores y editores de revistas de divulgación, expertos en marketing de libros…) para discutir sobre el mercado de la historiografía, las técnicas de la divulgación, o el interés que la sociedad muestra por la historia[11].

En todo caso, lo más importante del binomio *historia pública* es que obliga a cobrar conciencia de que existe, en efecto, un público para la historia. Es decir, algo tan sencillo y tan complejo al mismo tiempo como darse cuenta de que la historia que se produce, tanto desde el ámbito universitario como desde cualquier otro, tiene una audiencia. Esta reflexión sobre el receptor, sobre el consumidor, sobre el comprador de historia tiene la virtud de poner en claro la vertiente inevitablemente social del producto y lo imprescindible de la comunicación. No nos referimos simplemente a la divulgación: lo que reivindicamos es una historia en la que el académico sea consciente de que su discurso no es algo lanzado al vacío, universalmente válido, sino algo dirigido a un espacio social concreto, constituido no según criterios abstractos de objetividad o veracidad, sino por diversos grupos sociales. Tal vez bastara con mantener vivas preguntas como para qué y para quién sirve enseñar historia, para qué y para quién lo que escribimos.

A un sistema pluralista no le interesa la historiografía profesional en sí, sino el servicio valioso que puede prestar en la articulación del conjunto de identidades históricas de una sociedad. En realidad, es incluso posible que las narraciones históricas académicas tal y como hoy día las conocemos sean las más marginales y las que menos aporten a dicho sistema. Puede que las construcciones históricas que mantienen las distintas identidades colectivas dependan

---

[10] www.bbc.co.uk/history

[11] Se puede consultar la programación del seminario en www.hist.cam.ac.uk/seminars_events/seminars

hoy más de formas y canales de lo que llamamos historia popular. Si una sociedad encuentra que la historia académica no aporta demasiado al campo de la historia pública, no es difícil que se llegue a plantear la necesidad de seguir subvencionando su existencia. De este modo, las posiciones desde las que operan los historiadores se complican, se hacen más exigentes socialmente, al tiempo que potencialmente más interesantes:

a) por una parte, el historiador profesional es componente de uno o varios grupos con intereses e identidades propias, que se proyectan legítimamente en el campo democrático: el historiador forma parte del grupo de los intelectuales; dentro del mismo es parte del grupo de profesores universitarios, y dentro de la universidad es parte del grupo de historiadores. El historiador se representa a sí mismo.
b) por otra parte, y dado que la historia es un elemento identitario clave en las sociedades occidentales modernas, el historiador juega una función importante en el mantenimiento de identidades grupales distintas a la suya. El historiador representa a otros distintos de sí mismo.
c) es también, como delegado de un sistema universitario público, responsable del mantenimiento de un cierto orden social, a través de la educación.
d) y finalmente, como miembro de una democracia, debe utilizar sus capacidades de un modo que beneficie a sus conciudadanos: esto es, la educación ha de ser cívica y crítica.

Hemos planteado dos grandes modelos educativos: uno monológico y otro dialógico. En la práctica, los modelos nunca se dan de forma pura y excluyente. Tanto en el mundo español como en el anglosajón, coexisten espacios de monólogo y espacios de diálogo. La cuestión es tanto la cantidad respectiva, como —sobre todo— el lugar que ocupan en la estructura. En España existen unos pocos seminarios auténticamente dialógicos: el problema es que casi siempre ocupan lugares marginales en el departamento o el campo historiográfico. En las universidades españolas, el monólogo tiende a ocupar una posición hegemónica sobre las lógicas de campo y a imponer sus reglas más allá de sus límites legítimos. En las universidades británicas o estadounidenses existen clases magistrales y con-

ferencias; pero el espacio dialógico tiene un amplio reconocimiento institucional y ocupa un lugar determinante a la hora de configurar los hábitos académicos.

El historiador socializado en un ambiente fundamentalmente monológico y que practica casi exclusivamente una comunicación basada en la enunciación de la verdad, no cumple con el pluralismo ni cuando trata de acallar el debate imponiendo autoritariamente la verdad (pues mina el fundamento del pluralismo), ni cuando lo rehuye (pues colabora al empobrecimiento de la vida pública). En cualquiera de los dos casos, la actitud monológica del historiador, a la que le predisponen los hábitos académicos desde sus etapas formativas, resulta un fraude en términos de ciudadanía.

El modelo dialógico socializa al historiador en unos hábitos que, por el contrario, harían más fácil el cumplimiento de las diversas funciones que exige de él una sociedad pluralista. El dialogismo, como forma fundamentalmente reflexiva, hace al historiador más consciente de sus diversas pertenencias y de las múltiples conexiones entre ellas: pone en evidencia las circunstancias coyunturales en las que se genera el conocimiento histórico, los modos en los que éste se transforma al difundirse y comunicarse; relativiza las verdades históricas, sin que por ello éstas pierdan legitimidad. El historiador dialógico sabe lo fundamental que es la historia en la conformación de una identidad colectiva, al tiempo que conoce lo circunstancial de su existencia. En el pluralismo son fundamentales los flujos identitarios, y resulta vital mantener sus cauces abiertos para que no se estanquen,

El propio espectáculo que se despliega cuando se observa el funcionamiento y el desarrollo de una tradición constituye, en el modelo dialógico, una expresión de pluralismo que el historiador puede sentir desde sus primeras etapas formativas. La atención a los procesos de comunicación y al papel imprescindible que cumplen respecto al conocimiento histórico, le permite, además, explotar una capacidad reflexiva sobre su propia labor. El hábito del diálogo predispone al historiador a percibir instancias externas a sí mismo, y por tanto lo coloca en una situación favorable para reconocer la variada demanda social de conocimiento histórico. Finalmente, en este modelo el historiador, gracias a su formación en la discusión y el pluralismo, comprende a través de su misma práctica no sólo cómo se construyen históricamente los discursos y cómo pueden

coexistir varios contradictorios en el seno de una misma sociedad, sino que también experimenta cómo la convivencia de los mismos, en mutuo diálogo, habilita transformaciones internas inalcanzables de otra manera. La práctica dialógica permite comprender, en definitiva, que las distintas versiones del conocimiento histórico no luchan únicamente por una verdad que les permita imponerse, sino que, también, en su diálogo, abren nuevos espacios anteriormente inexplorados[12].

La historia académica ha de ser capaz de equipar a los posibles receptores de narrativas históricas, y a sus distintos productores, con elementos críticos suficientes que les permitan cuestionar tanto cualquier dogmatismo objetivista como su contrario, el relativismo cultural irreflexivo. Se trata de ofrecer respuestas, pero también de generar preguntas y de ser capaces de contribuir a que otros las generen. En lo que toca a la historiografía, debe plantear preguntas acerca de los orígenes históricos de determinadas prácticas, discursos e instituciones (ya sean estatales y nacionales, ya religiosos, culturales o políticos), y generar hábitos críticos frente a aquellos relatos que por lo común tienden a naturalizarlas. El objetivo es dotar al ciudadano de un cierto nivel de alerta y de hacerlo capaz de extrañarse ante cualquier intento de justificación histórica del presente, especialmente cuando puedan considerarse dañinas para la sociedad democrática en la que aparecen.

En un sistema pluralista la principal función que puede realizar la historia es la de mediar entre las distintas identidades presentes en la esfera de lo político. Cuando los procesos de identificación recurren al conocimiento histórico para justificar, apoyar o amparar prácticas políticas, y se enfrentan entre sí o con el estado con argumentos históricos contrarios, la historia académica tiene la posibilidad de mediar. Para cumplir esta función social, el historiador profesional debe pues formar historiadores e historiadoras dotados de los instrumentos necesarios para actuar de tal modo. Esto es, la mediación es tanto una responsabilidad directa del profesor universitario, como indirec-

---

[12] Edward Fullbrook, en su propuesta por una economía post-autista, analiza cómo el pluralismo epistemológico puede ampliar esos espacios: «Real Science Is Pluralist», en *Post-autistic Economics Newsletter*, núm. 5, marzo 2005, artículo 5, www.btinternet.com/~pae_news/review/issue5.htm; y «Teaching Economics: PAE and Pluralism», en *European Association for Evolutionary Political Economy's Newsletter,* julio 2005, www.paecon.net/PAEarticles/Fullbrook2.htm

ta, a través de la formación de historiadores, y ante todo mediante la generación de conocimiento histórico en modos que permitan la discusión social de las funciones de la historia. El historiador no es tanto el juez de las disputas como un generador de las capacidades que permiten participar, con sensibilidad y conciencia histórica críticas, en tales debates públicos, en el entendimiento de que el libre debate enriquece la democracia y resulta vital para ésta, y de que, por el contrario, la existencia de identidades exclusivistas sin debate entre ellas es indeseable por amenazar el pluralismo.

El objetivo del presente artículo ha sido relativamente simple: plantearnos preguntas como la que encabeza nuestro texto y tratar de examinar la situación de la historiografía en España, abriéndonos a cualquier respuesta posible, incluidas las más desfavorables. Hemos puesto encima de la mesa un ejercicio de reflexión en el que se trata de tener bien presente la necesidad de encontrar un canal de comunicación con la sociedad, esa sociedad para la cual, teóricamente, producimos, conservamos y arbitramos, conocimiento histórico. Queremos subrayar que lo de menos aquí es lo acertado o no de nuestras respuestas concretas. No creemos que los programas y prácticas universitarias existentes vayan a responder rápidamente a nuestras propuestas: pero no hablamos a las instituciones, sino a los ciudadanos, a los habitantes de la comunidad académica y a sus observadores. Nos contentaríamos con que ejercicios reflexivos como el que acabamos de ensayar se hiciesen habituales en la academia: eso sería ya en sí una transformación revolucionaria.

LOS AUTORES

MIGUEL ÁNGEL CABRERA es profesor de historia contemporánea en la Universidad de La Laguna. En los últimos años, ha dedicado parte de su esfuerzo a la investigación sobre temas de carácter teórico e historiográfico. Entre los trabajos que ha publicado sobre dichos temas se encuentran los siguientes: «Linguistic Approach or Return to Subjectivism? In Search of an Alternative to Social History» en *Social History,* vol. 24,(1999), *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad* (Madrid, Cátedra, 2001), «On Language, Culture, and Social Action», en *History and Theory,* vol. 40 (2001), «Developments in Contemporary Spanish Historiography: From Social History to the New Cultural History» en *Journal of Modern History,* vol. 77 (2005), «De la historia social a la historia de lo social» *Ayer,* núm. 62 (2006) y «Critique of Ethnocentrism and Crisis of Modernity» en prensa, (2008).

JAVIER CASTRO IBASETA realiza su tesis doctoral sobre sátira política y opinión pública en el siglo XVII en el Departamento de Historia Moderna de la Universidad Autónoma de Madrid. Sus investigaciones se ocupan de la relación entre literatura, política y sociedad en la edad barroca. Le interesan las cuestiones teóricas sobre historiografía, humanidades y ciencias sociales, y está especialmente preocupado por el lugar que ocupan la historia y los historiadores en la sociedad contemporánea, y por la presencia pública de lo histórico en los diversos medios de comunicación. Ha sido becario FPU del Ministerio de Educación, y ha realizado estancias en universidades angloamericanas como Harvard, Cambridge y CUNY. Colabora frecuentemente en todo tipo de seminarios de discusión.

Marisa González De Oleaga es historiadora hispano-argentina. Cursó sus estudios de doctorado en la Universidad Complutense de Madrid y actualmente es profesora en la UNED. Trabajó sobre representaciones colectivas e identidades en las políticas exteriores española y latinoamericana. Tiene abierta una línea de investigación sobre historiografía contemporánea y sobre los problemas y posibilidades de la representación en los relatos de los historiadores y en los museos, así como sobre los usos sociales del conocimiento histórico. Ha participado en proyectos de investigación internacionales sobre la enseñanza de la historia. Fue profesora invitada en varias universidades latinoamericanas. Ha publicado monografías y artículos en ámbitos nacionales e internacionales. Actualmente dirige un proyecto de investigación y desarrollo sobre los experimentos utópicos en América Latina.

Jesús Izquierdo Martín es doctor en filosofía y letras por la Universidad Autónoma de Madrid y profesor en la Universidad de Murcia. Se ha formado y trabajado también en universidades y centros de investigación españoles y extranjeros. Es autor de distintos artículos y libros entre los que destacan *El rostro de la comunidad* (Madrid, CES, 2001), o «Disciplina y contingencia: historiadores, conocimiento y enseñanza del pasado» (Buenos Aires, Paidós, 2006). Colabora en proyectos de investigación que se desarrollan en el CSIC y en la Universidad Autónoma de Madrid, y en la actualidad trabaja sobre epistemología de la historia, así como sobre la relación entre lenguaje, construcción de sujetos y acción social en perspectiva histórica.

Margarita Limón Luque es doctora en psicología y profesora titular de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Madrid. Es especialista en psicología del aprendizaje y la instrucción. Su investigación y publicaciones (más de 50) se han centrado en el aprendizaje y la enseñanza de dominios específicos de conocimiento —especialmente de la historia y las ciencias naturales—, en el estudio de algunas características del aprendiz que influyen en su aprendizaje (como su conocimiento previo, motivación, creencias epistemológicas, habilidades de pensamiento), así como en los procesos de cambio conceptual y el diseño de materiales didácticos.

Saúl Martínez Bermejo es licenciado en historia por la Universidad Autónoma de Madrid y ha completado su formación académica en la École des Hautes Études en Sciences Sociales de París y en la Universidad de Cambridge. Actualmente está realizando una tesis doctoral sobre la recepción y la lectura de Tácito a comienzos del siglo XVII. Ha participado en el proyecto Legislación Histórica de España de la Real Academia de la Historia y es miembro de la red europea de investigadores Cliohres.net. Sus principales áreas de investigación son la historia del pensamiento político y la historia del libro y la lectura, si bien está igualmente interesado en el estudio de la epistemología y la racionalidad históricas.

Leopoldo Moscoso se educó en las distintas disciplinas de las humanidades y de las ciencias sociales en España, Holanda, Italia y los Estados Unidos y ha presentado sus trabajos en conferencias y cursos en las Universidades de Harvard (Minda de Gunzburg Center for European Studies), Bielefed (ZiF), París (EHE CNRS) o en la Università degli Studi di Urbino. Al tiempo que trabaja en distintos proyectos de investigación, y en varias publicaciones en España y en el extranjero, en los últimos años ha compatibilizado su trabajo para distintas empresas privadas y los cursos que ha impartido en varias universidades (recientemente, en el Instituto de Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá de Henares, o en la Universidad de Comillas), con su cada vez mayor interés por los problemas de la democracia en los países en vías de desarrollo, lo que le ha llevado a viajar por Oriente Medio, América Central, América del Sur y Sudeste de Asia. Desde 1999 dirige su propia Consultora SPO. Sus más recientes trabajos en los campos de la filosofía política y de la sociología se centran en los problemas de la representación política, la ciudadanía y la teoría de la democracia, toda vez que sus conferencias y cursos en el campo de la teoría social giran en torno a la crítica de la comprensión neoclásica de las conductas colectivas e individuales, el problema de la racionalidad y el orden social.

Elías José Palti es doctor en historia de la Universidad de California en Berkeley. Realizó estudios posdoctorales en El Colegio de México y la Universidad de Harvard. Actualmente desempeña su labor como docente en la Universidad de Quilmes y como investigador del CONICET, Argentina. Han aparecido artículos suyos en revistas espe-

cializadas de distintos países. Es además autor, entre otros libros, de *Giro lingüístico e historia intelectual* (Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 1998), *Aporías. Tiempo, Modernidad, Historia, Sujeto, Nación, Ley* (Buenos Aires, Alianza, 2001), *La nación como problema. Los historiadores y la «cuestión nacional»* (Buenos Aires, FCE, 2003), *Verdades y saberes del marxismo. Reacciones de una tradición política ante su «crisis»* (Buenos Aires, FCE, 2005), *La invención de una legitimidad. Razón y retórica en el pensamiento mexicano del siglo XIX (Un estudio sobre las formas del discurso político)* (México, FCE, 2007), *El tiempo de la política. El siglo XIX reconsiderado* (Buenos Aires, Siglo XXI, 2007) y *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX* (Buenos Aires, Eudeba, en prensa).

PEDRO PIEDRAS MONROY es doctor en geografía e historia por la Universidad de Santiago de Compostela. Sus estudios se encuadran dentro del ámbito de la teoría de la historia. En ese campo, se ha dedicado muy especialmente al análisis de la vertiente teórica de Max Weber. Cuenta con diversos libros: *Genealogía de la Historia*, junto con J. C. Bermejo Barrera (Madrid, Akal, 1999), *Max Weber y la crisis de las ciencias sociales* (Madrid, Akal, 2004), *Max Weber y la India* (Valladolid, Universidad de Valladolid, 2005) y *Max Weber y la religión* (Madrid, Ediciones del Orto, en prensa) y con artículos publicados en revistas españolas y extranjeras. En la actualidad, compatibiliza su labor como investigador con la de traductor.

PABLO SÁNCHEZ LEÓN es historiador de formación y lleva bastantes años dedicado a la investigación en la intersección entre la historia y las ciencias sociales y humanas en centros españoles y extranjeros. En su carrera investigadora ha ido derivando hacia distintas etapas del pasado alternando trabajos y publicaciones sobre historia medieval, historia moderna e historia contemporánea de España en perspectiva comparada, en los que se dan cita enfoques procedentes de distintas ciencias sociales y humanas, desde la sociología de los movimientos sociales a la hermenéutica y la historia conceptual y del pensamiento pasando por la economía, la antropología y la historia social. Al hilo de ello ha ido abriendo en los últimos años un último terreno de reflexión y producción: la función social del historiador y los problemas que la globalización plantea en relación con el co-

nocimiento histórico. Es coautor con Jesús Izquierdo del libro *La guerra que nos han contado. 1936 y nosotros* (Madrid, Alianza, 2006).

Francisco Sevillano Calero, doctor en historia, es profesor titular de historia contemporánea de la Universidad de Alicante. Ha publicado diversos artículos y estudios sobre la Guerra Civil y la dictadura franquista. Sus últimos libros publicados son *Propaganda y medios de comunicación en el franquismo* (Alicante, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 1998), *Ecos de papel. La opinión de los españoles en la época de Franco* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2000), *Exterminio. El terror con Franco* (Madrid, Oberon, 2004) y *«Rojos». La representación del enemigo en la Guerra Civil* (Madrid, Alianza, 2007).